

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 13979

CALL No. 901.0954 / M.W.S

Handwritten signature or text, possibly "D. S. ..."

Handwritten text, possibly a date or location, including "1881" and "New York"

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

SYNTHÈSE COLLECTIVE

XXVI



PREMIÈRE SECTION

V. — LE MONDE ANTIQUE
EN MARGE DE L'EMPIRE ROMAIN

IV

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

SYNTHÈSE COLLECTIVE

Dirigée par HENRI BERR

L'INDE ANTIQUE

ET LA

CIVILISATION INDIENNE

*Avec 5 cartes, 24 figures au trait
et 16 planches hors texte*

3972

PAR

P. MASSON-OURSEL

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

H. DE WILLMAN-GRABOWSKA

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE CRACOVIE

PHILIPPE STERN

CONSERVATEUR ADJOINT AU MUSÉE GUIMET

D3832(2)

233/33



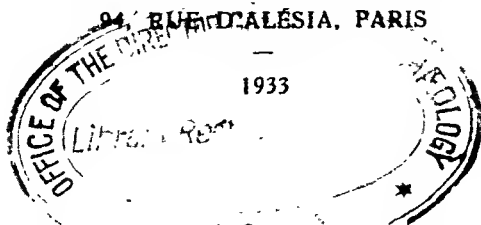
901.0754

MAY 5

LA RENAISSANCE DU LIVRE

94, RUE D'ALEXANDRIA, PARIS

1933



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No.....13979

Date.....22.12.1962.....

Call No.....901.0954.....

M.W.S.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.
Copyright by La Renaissance du Livre, 1933.

AVANT-PROPOS

LE GÉNIE DE L'INDE

Dans les Avant-Propos des deux volumes précédents, nous avons, tout à la fois, marqué l'unité de l'histoire humaine et justifié la place à part que nous faisons à deux civilisations anciennes de l'Orient et de l'Extrême-Orient, considérables par les masses dont elles expriment le génie propre, comme par l'éclat ou l'originalité de certaines manifestations de pensée et d'art. Non point, à vrai dire, privées de communication, matérielle ou intellectuelle, avec les autres fractions d'humanité, — la Perse, ici, a joué le rôle d'intermédiaire, — mais pourtant confinées en des milieux très distincts, les populations de la Chine et de l'Inde n'ont largement donné et reçu qu'à une époque tardive. Et, avec la pensée occidentale, elles présentent dans leurs conceptions foncières des différences si sensibles que des écrivains récents se sont complu à tracer le diptyque Occident-Orient, soit pour faire éclater une irrémédiable antinomie, soit pour essayer de résoudre une provisoire contradiction.

En raison même d'une si forte individualité, — non politique, mais psychologique, — l'Inde, comme la Chine, offre le plus vif intérêt dans l'histoire universelle, — « la seule véritable histoire », observe notre collaborateur Masson-Oursel, en une formule frappante.

D'histoire propre, dit-on couramment, l'Inde n'en a pas (1). Il convient de préciser. Le mot histoire a deux sens : un sens objectif et un sens subjectif. L'histoire, ce sont les événements mêmes, ou c'est la mémoire de ces événements.

La mémoire des événements a manqué aux Indiens, ou, plutôt, nous ne dirons pas l'écriture, mais l'emploi de l'écriture pour les fixer : « on écrivait très peu et très tard ». La science était « don personnel et privilège de caste » : « on s'opposait de toute manière à la divulgation du savoir. Par conséquent, on évitait de le confier à l'écriture, accessible à tous » (pp. 262-263). Au surplus, la pensée même des Indiens « semble répugner à l'histoire » (p. 28). Le détail des faits passés ne les intéresse pas; ou, pour mieux dire, l'intérêt qu'ils apportent au passé n'est pas « celui d'une curiosité objective, mais d'une fidélité » (p. 246) : ils y cherchent des leçons et des titres de gloire. Le culte du vrai n'est pas leur affaire.

Les œuvres les plus anciennes n'ont de rapport avec l'histoire qu'à la façon de la Bible ou des chansons de geste (2). Et même en des temps rapprochés de nous, au XII^e siècle, chez un Kalhana, un Bilhana, l'imagination poétique et la préoccupation morale nuisent au dessein de reproduire les faits (3). Sans doute, on peut, avec précaution, tirer de la littérature indienne quelques données historiques. Mais c'est surtout par les peuples qui ont une histoire, dans la mesure où ils ont été en relations avec l'Inde, que l'on est renseigné

(1) « L'Inde n'a pas d'histoire », SYLVAIN LÉVI, *L'Inde et le monde dans la Revue de Paris*, 1^{er} février 1925, p. 532. — « On l'a souvent répété : ce peuple n'a pas d'histoire, ou du moins il n'a pas eu d'historiens », C. BOUGLÉ, *Essais sur le régime des castes*, p. XI.

(2) *Purānas, avadānas* : voir pp. 309, 324. — (3) Voir pp. 332, 340.

sur le passé de celle-ci (1). Et pour les temps lointains, c'est l'ethnologie, c'est la linguistique, et c'est l'archéologie qui donnent et donneront quelque notion des faits abolis. De l'archéologie, il y a beaucoup à attendre : Masson-Ourcel souligne, à plusieurs reprises, cette possibilité de documentation; et, une fois de plus, nous insistons sur tout ce que doit apporter de complémentaire et de neuf à l'évocation du passé l'« histoire militante » des explorateurs et des fouilleurs (2).

Ainsi l'Inde n'a pas eu d'historiens. Mais ce n'est pas tout. Il y a bien quelque chose d'objectif dans cette tradition de l'« Inde sans histoire ». Elle est sans histoire, en ce sens, d'abord, que son passé n'offre pas des phases nettement distinctes, — tels notre antiquité et notre moyen âge, l'ère d'avant et l'ère d'après le Christ. Depuis l'invasion aryenne jusqu'à l'expansion islamique, l'indianité est un extraordinaire continu dans le temps. — Dans l'espace, d'autre part, elle est un extraordinaire discontinu.

Le peuplement de cette immense région résulte de migrations nombreuses. Péninsule aux côtes en partie inhospitalières, barrée au nord par les plus hautes montagnes du globe terrestre, elle est accessible, cependant, par quelques passes, surtout à l'ouest, et, par mer, surtout à l'est.

« L'Inde, dit Pillard, n'a jamais été un continent désert, sur lequel se serait déversé, en un premier ruissellement ethnique, le flot de civilisations relativement récentes. Depuis le quaternaire, les territoires indoustaniens ont été foulés par les hommes (3). » L'ethnologie, dans la masse des populations indoues, parmi la variété des types, discerne deux groupes

(1) Voir pp. 21, 41.

(2) « Une provende immense de notations folkloriques, une complexe exploration des mœurs, un défrichement de littératures touffues, un ample butin archéologique seraient partout nécessaires pour autoriser quelques inférences » (p. 138) ; cf. pp. 186, 189, 402.

(3) T. V. de L'Évol. de l'Hum., Les Races et l'Histoire, p. 478.

principaux : les Aryens ou Indo-Afghans, et les Mélando-Indiens ou Dravidiens, dolychocéphales les uns et les autres, — mais les derniers plus petits et de peau plus foncée (1). Un élément mongolique brachycéphale s'y est ajouté par infiltration continue et parfois irruption. La linguistique distingue des langues archaïques (mundâ), antérieures même au dravidien, et des langues dravidiennes diverses, auxquelles l'immigration indo-européenne a superposé et mêlé son apport. L'aryen ou indo-iranien est la langue originelle du groupe indo-européen qui s'est porté sur le plateau de l'Iran et dans les plaines de l'Indus. L'aryen de l'Inde devait se différencier de celui de l'Iran et lui-même se diversifier dans son domaine propre.

C'est entre le XV^e et le XII^e siècle, selon J. de Morgan (2), qu'a eu lieu la pénétration des Aryens dans l'Inde. Ils y sont devenus l'élément prépondérant. Mais les autres éléments, — l'archaïque, qui est dit austro-asiatique, le dravidien, que l'on rapproche des Sumériens, — non seulement se sont maintenus, mais, dans certaines parties de la péninsule, ont gardé une place importante. Pour faire de l'Inde quelque chose d'infiniment complexe et disparate, à l'« inextricable mélange » des populations (p. 94) s'est ajoutée, dans ces espaces démesurés, l'action de milieux qui offrent de singuliers contrastes. Des obstacles naturels morcellent le pays en contrées de climats, de flores, de faunes dissemblables, les unes désertiques ou montagneuses, les autres d'une prodigieuse luxuriance (4).

« L'indianité ancienne est un chaos, de par la diversité des

(1) T. V. de L'Évol. de l'Hum., Les Races et l'Histoire, p. 480.

(2) Voir t. XXIV, p. VIII.

(3) Sur les modalités et les limites d'action du milieu géographique, voir L. FEBVRE, t. IV.

(4) Cf. H. BIDOU, Au-dessus de l'Asie, dans la Revue de Paris, 15 mars 1933 : impressions d'un survol de l'Inde; ici, désert de sable, troué de rochers; là, paysage « mouillé et touffu » du Bengale (pp. 299-306).

racés et des langues, la multiplicité des traditions et des croyances » (p. 66; cf. pp. 98, 247). L'« émiettement » politique y est extraordinaire : une « poussière de petites républiques » (p. 32), à côté d'États monarchiques toujours prêts à s'écrouler.

Et voilà sans doute, au point de vue objectif, la raison foncière pour laquelle on peut dire que l'Inde n'a pas d'histoire : c'est que son passé est trop « émietlé », — si émietlé que même un principe social aussi rigoureux, aussi caractéristique de ce pays, que celui de la division en castes, est plutôt un « idéal » qu'une uniformité (p. 98). En dehors des irrptions et invasions, — Indo-Européens, Huns, Turco-Mongols, — dans la multitude infinie des faits dont se compose le passé de l'Inde, il y en a peu qui aient eu de l'ampleur et du relief, qui aient pris figure d'événements. Cela s'est produit quand un « roi des rois », comme en Perse, réussissait à créer un empire, — « synthèse fragile » (p. 108) : ainsi se manifestait « cette solidarité primitive et permanente qui attache l'Inde à l'Iran » (p. 67). L'image d'un Açoka, l'une des plus nobles personnalités de l'histoire universelle (1), d'un Kaniska, d'un Samudragupta, d'un Cîlâditya, s'enlève de façon éclatante sur le fond neutre du passé indien.

« Il n'y a d'histoire que pour les peuples unifiés. » L'Inde a quelques épisodes ; elle n'a pas d'histoire, parce qu'elle n'a été ni un empire, ni une « patrie », ni une nation (2).



Il n'y a pas de « nation » indienne, mais il y a une civilisation indienne, une indianité, — où la religion joue un rôle qui veut être précisé.

(1) Voir SÖDERBLOM, Manuel d'Histoire des religions, p. 259.

(2) Voir p. 116. Cf. J. SION, L'Asie des Moussons, dans la Géographie universelle, t. IX, p. 369.

« S'il est vrai, d'une façon générale, dit Masson-Oursel, que, chez les divers peuples, les multiples fonctions de la vie, spirituelle, sociale ou individuelle, se dégagèrent lentement de la religion, une telle remarque se trouve particulièrement vraie de la civilisation indienne » (p. 69). — Il faut s'entendre. Les fonctions de la vie sociale et la pensée de l'individu ont eu peine à « se dégager » de la religion, après la phase où elles y ont été engagées profondément. Mais nous ne croyons pas — on le sait assez (1) — que la religion, essentiellement, soit sociale, et que, primitivement, l'organisation sociale soit religieuse. Dans l'Inde, comme partout ailleurs, il y a eu évolution : voilà qui apparaît dans les pages, prudentes, de Masson-Oursel.

Pas plus qu'elle n'a le sens historique, l'Inde n'a l'idée d'évolution. L'Occident en a le culte, et peut-être la superstition : « Nous heurtons, dit notre collaborateur, le sentiment indigène en postulant, a priori, dans ce milieu une évolution. Avouons que ce besoin d'en chercher une en tout domaine, et alors que les faits ne nous l'imposent pas, risque d'être un préjugé européen » (p. 138 ; cf. p. 287). Mais « cette réserve faite » par un penseur que sa sympathie pour l'Orient incline à en justifier la mentalité, il déclare que « la recherche des changements à travers le temps peut et doit être abordée ».

Or, on voit ici nettement que l'ordre social, parmi les populations de l'Inde, est né, comme en tout pays, du besoin de se maintenir, inhérent aux groupements humains. Au début, chez les Dravidiens, de petites sociétés agricoles ; chez les Indo-Européens, des clans. La religion ne fait qu'affermir la structure des groupes. L'institution de la caste, si particulière et si frappante, n'est pas originelle et elle a des causes multiples (p. 93) ; une « évolution » l'a créée (p. 95), où les brahmanes ont, sans doute, joué un grand rôle : il semble que,

(1) Voir, en particulier, t. XI, pp. xvi et suiv.

non sans luites, ils aient superposé à des mœurs aryennes — endogamie de la phratricie — une théorie qui leur est propre (1). Où les autres civilisations unifient, mobilisent, nivellent, l'indienne tend à diviser, à spécialiser, à hiérarchiser (2). Les aryas sont à part : il s'agit de « sauvegarder l'intégrité » de l'élément « libre », qui, seul, « accède à la propriété légitime » (pp. 99, 132). Et, parmi les aryas, à part sont les brahmanes, détenteurs du « sacré », « dieux vivants » et qui aspirent à la théocratie ; à part, les guerriers, qui, dirigés par les brahmanes, exercent le pouvoir temporel ; à part, les cultivateurs et commerçants. Ce qu'il y a dans l'Inde d'immobile, de pétrifié, s'explique par le caractère religieux et la rigidité théorique qu'a pris cet ordre social (3). Mais il ne faut pas croire qu'à l'idéal du système réponde tout à fait la réalité des choses (4). Des circonstances variées ont mêlé quelque peu et, d'autre part, multiplié les castes ; ont restreint la puissance des brahmanes ; ont donné à l'élément noble et guerrier une importance considérable et parfois la prépondérance. Une « ample évolution de la politique » s'est accomplie, — toujours en vertu de « nécessités réelles », du besoin de défense externe ou interne (pp. 108, 101, 110). « Plutôt une gendarmerie que de l'anarchie » (p. 118).

La tendance même à l'unification des groupes, ailleurs si puissante, n'a pas été inexistante ici, malgré tout. Parmi les nobles, il en est qui ont créé des royaumes, qui sont allés jusqu'à des essais d'empire — sous l'influence de la Perse, nous l'avons dit, elle-même influencée par les Assyro-Babyloniens. Cette royauté apparaît « comme une institution tout à fait humaine et ne se réclame d'aucun droit divin » : au fait accom-

(1) P. 97 ; cf. pp. 279, 284, 298, 300, 305.

(2) Voir BOUGLÉ, op. cit., p. 84. « Répulsion, hiérarchie, spécialisation héréditaire », ainsi définit-il le système des castes (p. 4).

(3) La « caste » explique en partie que l'Inde ne soit pas une nation. Voir SION, op. cit., p. 369.

(4) Pp. 99, 101, 109, 127, 133.

pli les brahmanes s'efforcèrent, après coup, de donner une consécration religieuse (p. 105).

Au fond, deux conceptions de la conduite morale et politique tantôt s'opposent et tantôt se mêlent dans l'Inde : dharma et artha, le devoir et l'intérêt, la règle et l'opportunisme, un principe de stabilité et un principe de changement (pp. 118-119).

« On définit habituellement le caractère indien d'une façon très incomplète » (1). On se représente la grande masse des populations de l'Inde comme plongée dans le rêve ou la contemplation mystique, comme se perdant en l'espérance et l'anticipation du nirvâna. On exagère leur « détachement de la réalité terrestre ». Il faut distinguer les milieux et les époques. Les indications que nous venons de donner, à propos de l'organisation sociale, le prouvent déjà (2). Mais il y a tout un côté de la vie indienne que, seuls, la littérature et l'art permettent de reconstituer. En même temps, par la littérature et l'art, — comme on y arrive, d'un autre côté, par les religions et les philosophies, — on atteint l'âme indienne jusqu'en un fond où s'expliquent et l'action et l'inaction.

M^{me} H. de Willman-Grabowska et Philippe Stern, parfaits connaisseurs tous deux des créations esthétiques de l'Inde, ont fourni à ce livre un précieux apport. L'une a su caractériser les œuvres littéraires de façon à en faire saisir, non seulement le degré de perfection technique, mais — ce qui nous intéresse, ici, plus encore, — l'inspiration profonde, le rapport avec la vie intérieure. Par de fines analyses, d'heu-

(1) Voir CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Manuel d'Histoire des Religions, trad. fr., p. 315.

(2) Pour l'économique, voir pp. 123, 128 (« Nous ignorons trop que l'Inde fut une des plus grandes puissances maritimes et colonisatrices du passé »), 129. Cf. dans la Rev. de Synthèse historique, t. XLIX, juin 1930, BENOY KUMAR SARKAR, Aspects politiques et économiques de la civilisation hindoue, pp. 53-67.

reuses citations, son étude s'enrichit d'une sorte d'anthologie, singulièrement révélatrice d'états d'âme divers. L'autre a tracé, dans une synthèse vigoureuse, et neuve à certains égards, un tableau de l'évolution des arts plastiques qui renforce cette documentation psychologique et confirme les suggestions de la littérature.

Les premières œuvres de cette littérature, les Védas, sont tardives, faites d'éléments bien antérieurs à leur composition. Elles ont été tournées vers le sacré, interprétées, commentées pour le culte brahmanique ; « mais c'est le fruit d'une civilisation aristocratique et guerrière » : les personnages « jouissent de la vie avec toute la véhémence possible, et, quant à la naïveté et la simplicité de leur foi religieuse, bien des passages des hymnes prouvent qu'elle n'était pas la règle générale » (p. 272). Les épopées ultérieures, si haut qu'elles mettent les brahmanes, font allusion aux luttes soutenues contre leur caste.

Toute une littérature de cour et d'aristocratie s'est développée, littérature profane qui répond aux goûts d'une société sensible et raffinée (1). L'ardeur de ce peuple, à l'origine « aussi passionné et indomptable dans ses haines que dans ses désirs » (p. 278), est peu à peu devenue plus concentrée, plus « esthétique ». La classe riche, cultivée, « oisive » (p. 356), bien loin de mépriser la vie, a recherché et multiplié les émotions et les jouissances.

L'amour et la sensualité — donc la femme — occupent dans les œuvres une large place. « La femme est la joie et la douleur, l'inquiétude et l'apaisement » (2). Tantôt c'est l'amour conjugal, ce sont les sentiments les plus tendres et les plus délicats (3), tantôt ce sont les ardeurs les plus brûlantes,

(1) La vie populaire apparaît çà et là ; certains genres (la farce, la fable) l'évoquent davantage. Mais si des éléments populaires se sont fondus dans les œuvres même aristocratiques, ce qui est né de l'invention du peuple n'a pas été recueilli volontairement et presque tout en est tombé dans l'oubli.

(2) P. 337 ; cf. pp. 454 et suiv. — (3) Pp. 334, 336, 342, 370, 386.

l'érotisme le plus brutal, que traduisent lyrisme, théâtre ou roman (1). Le chant et la danse, « art divin entre tous » (p. 362), tout ce qui peut ajouter des voluptés à l'art littéraire, l'accompagnent souvent.

Il arrive aussi qu'on trouve dans cette poésie de l'Inde la douceur des scènes de famille et de la compassion humaine (2). On y trouve la sympathie pour tout ce qui vit, bêtes et plantes (3), un sentiment profond de la nature, — heures et saisons, couleurs et parfums. On y trouve enfin — substitution d'activité — une très vive imagination, éprise de merveilleux, de féerie, de magie, de beaux rêves où s'allient le réel et l'impossible (4). Tous ces éléments apparaissent mêlés en d'interminables récits, des contes qui, comme les Mille et une Nuits, souvent, s'emboîtent les uns dans les autres.

La forme elle-même des œuvres est en accord avec leur contenu : douceur et harmonie parfois, presque toujours profusion d'ornements et d'images, éblouissement de couleurs ; et, d'autre part, « artifices de métier » (p. 331), acrobaties de style, complications de métrique, — tout est pour la sensation vive ou pour un jeu, subtil et vain, de l'esprit.

Dans les arts plastiques, Philippe Stern, en dégagant des influences iranienne et grecque la marque propre de l'Inde, fait ressortir des traits analogues à ceux que présente la littérature : art « sensuel » (p. 400), où il souligne, d'abord, la grâce et l'harmonie, « un sens aigu de la vie » dans la sculpture, « un goût de conter des histoires, un contact direct avec le réel, un élan qui n'est jamais violent, un amour immédiat et simple pour tous les êtres » (p. 430) ; où il montre que s'accroissent ensuite le caractère voluptueux et l'action d'une imagination débordante. Le fouillis de la décoration recouvre, alors, les masses de pierre d'une archi-

(1) Pp. 283, 290, 330, 335, 341. Voir, p. 349, « les catégories de sensations qui doivent faire vibrer l'âme du public » au théâtre.

(2) Pp. 318, 321, 329. — (3) Pp. 313, 367, 379. — (4) Pp. 363, 379, 395.

lecture fastueuse ; et l'art semble s'adapter à la démesure des choses (1).

Puissant effort esthétique où se manifeste un désir intense de vivre et de jouir — qui aboutit souvent à la déception, au dégoût. « Inutile a été la vie d'un homme qui n'a pas recherché la sagesse et la science », répond, dans un Dialogue, un personnage à un autre qui avait dit : « Inutile a été la vie d'un homme qui n'a pas goûté aux joies de l'amour » (p. 341). Par le renoncement, ceux qui semblaient comblés tendent à rejoindre ceux qui sont privés de tout. La littérature montre cette « oscillation entre deux pôles, le désir effréné de vivre et l'abnégation totale » (p. 337). Ce sont « choses bien indiennes ». Et peut-être faut-il insister ici sur les effets d'une nature écrasante, d'un climat variable et décevant. « En pays de mousson, la prospérité de l'humanité est particulièrement instable. » A la sécheresse de l'hiver assez froid, du printemps torride, et qui déjà interrompt la vie, s'opposent les ondées diluviennes de l'été. Mais il ne tombe pas toujours assez d'eau, dans les parties les moins irriguées de l'Inde, pour nourrir le pullulement humain ; de là des famines qui déciment et épuisent la population. Dans les régions où les eaux du ciel et de la terre gorgent une végétation insolente, l'atmosphère lourde et moite amollit et débilite, ou décourage les hommes (2).

« L'existence misérable de l'immense majorité des Hindous » explique, pour une part, les modalités de la religion individuelle et de la réflexion philosophique. A cette masse

(1) Pp. 400, 408, 414. Cf. P. LORQUET, *L'art et l'histoire*, pp. 227-238. « L'Inde, qui aime le colossal, n'excelle pas moins dans le bibelot », *ibid.*, pp. 236-237.

(2) Voir J. SION, *L'Asie des Moussons*, pp. 12, 14, 15, 21, 54. Cf. des pages — qui gardent leur intérêt — de BUCKLE, *Hist. de la civilisation en Angleterre*, trad. fr., t. I, pp. 86, 87, 159 : « Dans le centre immense de la civilisation asiatique, l'énergie de la race humaine est limitée, pour ainsi dire intimidée par les phénomènes qui l'entourent. » Buckle oppose l'Inde et la Grèce.

« elle a imposé un pessimisme douloureux, une haine de la vie... ; elle a suggéré — par transposition du fait en idéal — la conviction que l'alimentation raréfiée, ou l'activité amoindrie, étaient des moyens de salut ». Des sectes de non-possédants, qui ne viseront pas à changer l'ordre social, « s'octroieront des compensations prestigieuses, des revanches incomparables dans l'ordre spirituel » (p. 135). Quant aux privilégiés, la satiété des biens, jointe à l'accablement physique, les poussera, eux aussi, en grand nombre, à l'évasion spirituelle.



La pensée indienne, — dont la littérature et l'art incorporent certains éléments, — Masson-Oursel l'a dégagée dans une étude remarquable, à la fois très riche et très sobre, des religions et des philosophies. C'est là qu'il faut chercher l'essence de l'indianité. Non que des influences, dans ce domaine, ne se soient exercées, et nombreuses, et variées : mais là se trouve vraiment ce que l'Inde offre de plus caractéristique et de plus original. A travers la diversité, la multitude des doctrines, — qui est telle que l'histoire, « bien loin d'[en] être faite, est à peine faisable » (p. 137), — et dans leur évolution, Masson-Oursel discernera le principe d'unité qui fait le génie propre de l'Inde.

Nous savons que la religion et la magie se confondent à l'origine (1). Le caractère magique de la religion primitive des Aryens — mais surtout des Aryens de l'Inde — est très marqué. Ce qu'ils cherchaient à s'assurer, « c'étaient les biens de ce monde : la subsistance ; un minimum de bien-être, voire la richesse ; une vie pleine, sans mort prématurée ; une descendance mâle. . » (p. 144). Il fallait trouver les moyens

(1) Voir t. XI, pp. XXI et suiv.

d'agir sur les choses, la formule appropriée. (Ce n'est pas, remarque Masson-Oursel, la vérité; car la formule permet d'obtenir ce qui est contraire aux lois naturelles.) « L'être ne se conçoit qu'en fonction de l'agir » (p. 147). La mythologie des Védas, en partie héritée des temps indo-iraniens, « mixture » d'éléments divers, assez arbitrairement accrue peu à peu, a beaucoup moins de signification et d'importance que cette sorte de « physique religieuse » (p. 153) qui inventorie et manie les forces cosmiques (1). Au commencement est l'action : esse sequitur operari (p. 155). L'opération sacrificielle crée, conserve, transforme le monde (2). Il y a dans les mots, les accents, les intonations, les gestes, les chants, une valeur mystique, une efficience. La notion d'activité, karman, la formule rituelle, brahman (3) : voilà, dans la religion, ce qui servira de base à une philosophie — qui ne s'en distingue pas nettement, parce que la religion, ici, est plus abstraite, plus philosophique, elle-même, que mythique (4), comme elle tend à être plus individuelle que sociale.

Le brahmanisme est postérieur à la tradition védique; il en hérite, et il l'exploite. Cette exploitation du brahman par la caste qui le détient constitue l'orthodoxie. Mais le brahmanisme devait évoluer. Un « tournant décisif » fait de la méditation « un acte plus efficace que le rite lui-même », tend à substituer au sacrifice la connaissance, — le connaître n'étant qu'un cas, particulièrement opérant, de l'agir (p. 157).

(1) Sur les dieux de l'Inde, voir CHANTEPIE DE LA SAUSSAIE, op. cit., pp. 324-336 : c'est le « produit de plusieurs races et de plusieurs peuples » ; « 3 339 dieux ont rendu hommage à Agni », dit un hymne védique. Il y a, dans la religion populaire, une « cohue d'esprits et de démons », ibid., p. 406.

(2) La différence entre le sacrifice et la magie « consiste simplement en ce que la magie s'adresse seulement aux démons et aux puissances occultes, tandis que le sacrifice est pour ainsi dire la magie officielle, celle qu'on exerce sur les dieux reconnus », ibid., p. 341.

(3) Avant d'être la formule puissante, le brahman était peut-être la force, le mana. Cf. SÖDERBLOM, Manuel d'hist. des religions, p. 242.

(4) Pp. 152 et suiv. ; cf. pp. 227, 289, 291.

Le brahman, la puissance rituelle, c'était l'expression de la vertu sacerdotale et la justification d'une suprématie : l'âtman, essence de chaque être et élément de la vie universelle, révèle l'absolu à la conscience individuelle et lui assure l'éternité dans une sorte de panthéisme niveleur.

Au VI^e siècle avant Jésus-Christ, l'hétérodoxie va, tout à la fois, s'accorder avec l'évolution du brahmanisme, le corriger par la préoccupation morale, et réagir sur lui. On suit avec le plus vif intérêt, dans l'exposé de Masson-Oursel, l'opposition et la pénétration réciproque du brahmanisme et du bouddhisme. Celui-ci, largement influencé par l'Iran (1), favorisé par les invasions continuellement venues du nord-ouest, s'est développé — ainsi que le jainisme — en milieu « faiblement aryanisé, plus faiblement brahmanisé », au nord de la moitié inférieure du bassin gangétique (2).

Au rebours de l'optimisme brahmanique, — héritier de la tradition védique, — qui croit que les besoins de l'homme peuvent être satisfaits, l'hétérodoxie est foncièrement pessimiste : elle dénonce l'inconsistance de l'humaine condition, la misère de l'existence (p. 162). Elle exprime une sorte de « désespoir collectif ». La transmigration, — samsâra, — conception particulière à l'Inde, différente de la métempsychose, condamne les êtres à un éternel devenir, à un universel effritement. Le karman, c'est, ici, cette activité qui pétrit l'homme « de relativité, de misère » (p. 164). Le salut consistera uniquement à échapper à la vie de désir et de passion, à chercher la délivrance « par delà le bien et le mal » qui asservissent l'homme également. Il faut se détourner du monde, et par la connaissance, en scrutant les conditions de l'existence, se libérer : car le bouddhisme, comme le brahmanisme évolué, mais d'un autre point de vue, stimule

(1) Sur ce point, voir S. LÉVI, art. cités, *Revue de Paris*, février 1925, pp. 542, 800.

(2) Voir pp. 53, 67, 161, 186.

la pensée (1). « Il y a deux termes dont doit rester éloigné celui qui veut mener une vie spirituelle. Que sont ces deux termes ? L'un, c'est la vie dans les plaisirs, livrée à la volupté et à la jouissance ; elle est basse, sans noblesse, contraire à l'esprit, indigne, vaine. L'autre, c'est la vie de mortification ; elle est triste, indigne, vaine. De ces deux termes, le parfait se tient éloigné ; il a distingué la voie intermédiaire... qui conduit au repos, à la connaissance, à l'illumination, au nirvâna » : ainsi parle le Bouddha, l'illuminé, dans le célèbre sermon de Bénarès (2).

Deux Sauveurs, le Jina et le Bouddha, l'un et l'autre « de lignée princière, non sacerdotale » (p. 161), sont à l'origine de communautés composées de moines et de laïques, qui devaient aller se multipliant et aussi se diversifiant : le bouddhisme surtout, du Népal dont il est originaire, s'est propagé en tous sens et a produit une immense littérature. Le brahmanisme était une religion nationale ; le jainisme est une secte : le bouddhisme est assez humain pour que toutes les mutations interasiatiques de peuples l'aient servi (p. 242). C'est une de ces religions de type universaliste, « prosélytiques », dont Cournot, dans ses considérations profondes sur « l'enchaînement des idées fondamentales », dit que leur avènement, en des temps qui — à l'échelle de l'histoire universelle — sont rapprochés, est une « révolution générale » ou une « crise » de cette histoire (3).

Le problème de la délivrance, qui est au cœur des doctrines hétérodoxes, pénètre le brahmanisme. Celui-ci ne renonce pas à un absolu, — là est sa différence fondamentale avec le bouddhisme, lequel nie toute substantialité, — mais il acceptera une conception évolutionniste, panthéiste, puis

(1) Sur l'influence de la dialectique des sophistes, voir p. 167.

(2) CHANTEPIE DE LA SAUSSAIE, op. cit., p. 380. — Quoiqu'il ait subi aussi l'influence du yoga, secte ascétique, le bouddhisme condamne les excès de l'ascèse.

(3) Traité, éd. Lévy-Bruhl, p. 650.

même théiste (1), un premier principe métaphysique s'incarnant en des sauveurs successifs du genre humain. Masson-Oursel montre bien que philosophies et religions, « traditions collectives concernant le salut et sa recherche » (p. 208), se distinguent à peine; et que, s'il y a toujours une orthodoxie brahmanique — gnose, forme, étiquette, — liée au dogme de la caste, en réalité la vie spirituelle est infiniment, librement diverse, et synchrétique. Car le bouddhisme, de son côté, au cours de son expansion dans l'espace, d'une part accueille en masse « fables et superstitions populaires » (p. 213), d'autre part se charge de développements philosophiques où le dharma, le Bouddha, le nirvâna sont conçus différemment : une « complexité dogmatique nuancée à l'infini correspond au pullulement des sectes » (p. 226). L'orthodoxie, par un choc en retour, se codifie et, pour mieux se défendre contre le bouddhisme, qu'elle refoule hors de l'Inde, lui emprunte une partie de ses principes : « transmigration, vacuité universelle, compassion pour toutes les créatures » (p. 242).

Masson-Oursel se joue au milieu de textes innombrables et met dans ce chaos autant d'ordre qu'il est actuellement possible de le faire. Au terme, il arrive à caractériser un type mental qui diffère du type occidental comme du type chinois.



Nous avons vu les Aryens de l'Inde créer une civilisation brillante, sans s'y attacher fortement, et, au rebours des Aryens de l'Iran, — qui tendaient leurs énergies vers l'action extérieure, — interioriser peu à peu leur activité.

Pas plus qu'elles ne contentent pleinement ceux qu'elles favorisent, les réalités de la vie ne révoltent ceux qu'elles

(1) A cet héisme correspond la bhakti, « adoration confiante » (p. 202) ; et cette veine d'amour religieux comporte des rapprochements entre l'hindouïsme et le christianisme, — sans impliquer nécessairement des rapports.

accablent. A chacun son dharma. Il faut accomplir sa destinée, — ou, mieux, la surmonter. La vie ne vaut qu'en esprit, par le pouvoir libérateur de l'esprit. L'ascétisme prépare l'affranchissement; la connaissance le procure. — Mais qu'est-ce, ici, que la connaissance ?

L'Inde ne s'est pas intéressée aux faits. Masson-Oursel observe que, même quand elle formule des techniques, c'est moins d'après l'expérience que par « canons relativement a priori » (1). L'Inde ne s'est pas intéressée aux faits : elle a poursuivi des fins transcendantes, « extérieures à l'ordre naturel, souvent à rebours de la nature ».

Ce n'est pas, cependant, au « cœur », à la façon d'un Pascal, qu'elle a demandé la révélation. Comme le dit Masson-Oursel, elle n'admettrait pas le Credo quia absurdum. La connaissance, pour elle, est acte. Sensation et imagination sont quelque chose de dynamique; entendement et volonté ne sont pas distincts. Les normes ne sont que création heureuse, qu'orthopraxie. La raison est une fiction grecque.

Quelle est, dans cette attitude de l'esprit, la part de la théorie, la part de la structure mentale ? Structure et théorie se sont, semble-t-il, réciproquement fortifiées.

En définitive, l'apport essentiel du génie de l'Inde à l'humanité, c'est un élément psychique dont il ne faut ni rabaisser ni surestimer la valeur : le sentiment de l'activité créatrice. Masson-Oursel indique, par exemple, ce qu'il y a d'intéressant et de fécond dans la biologie dynamiste de l'Orient. Sans doute, la raison est le capital le plus solide de l'humanité. Ses origines se confondent avec celles mêmes de la pensée. C'est un des mérites du génie grec, un des aspects du miracle grec, de l'avoir dégagée, fortifiée, d'avoir créé notre

(1) De là tant de traités scolastiques — sur les sujets les plus variés : voir, par exemple, pp. 110, 116, 121, 279, 289, 308, 347, 353, 379. Sur la contribution de l'Inde à la science, voir pp. 243 et suivantes, et REY, *La Science Orientale*, livre V, pp. 407-429.

science. Mais la raison n'est pas liée à un absolu mécanisme, et la positivité n'exclut rien de ce que comporte le réel.



Je pense que l'attachante personnalité de l'Inde ressortira bien de ce livre, triple et un. S'ils se placent pour l'étudier à des points de vue divers, les trois collaborateurs que j'ai eu le bonheur d'associer ont un objet unique, — qui est de la comprendre (1).

J'ajoute qu'invisible et présent quelque'un encore a collaboré à l'œuvre. C'est le maître qui, en France, — après les Bur-nouf, les Bergaigne, les Senart, — a fait faire tant de progrès à l'indianisme, Sylvain Lévi. Il y a collaboré, d'abord, par ce que doivent à son savoir et à sa flamme tous ceux qui travaillent dans ce domaine. Il y a collaboré aussi en m'aidant, aux origines de mon entreprise, à organiser ce volume. L'hommage que je lui rends m'est un devoir, et il m'est un plaisir : entre nous, en effet, outre les liens scientifiques, il y a ceux d'une amitié née au cours des lointaines années d'« apprentissage ».

HENRI BERR.

(1) Les trois premières parties et la conclusion sont l'œuvre de P. Masson-Oursel ; la quatrième partie a été écrite, pour la littérature, par M^{me} de Will-man-Grabowska, pour l'art, par Ph. Stern.

L'INDE ANTIQUE
ET LA
CIVILISATION INDIENNE

L'INDE ANTIQUE

ET

LA CIVILISATION INDIENNE

INTRODUCTION

LE SOL, LA POPULATION

CHAPITRE PREMIER

LE SOL

L'Inde était prédestinée, par sa structure géographique, à devenir un des plus considérables foyers d'humanité. Elle forme à elle seule, dans la diversité de ses conditions naturelles, tout un monde, mais un isolement relatif la renferme sur elle-même. Terre par excellence de l'ascétisme, qui veut enrichir la vie spirituelle en détachant l'individu de son milieu, elle doit sa complexe originalité à sa séparation du reste de la planète.

Ce serait toutefois se condamner à ne rien comprendre de l'Inde que de chercher à l'expliquer par elle seule. La singularité des choses, des idées indiennes, ne s'apprécie objectivement que par leur mise en parallèle avec le bagage matériel et moral des autres fractions de l'humanité (1). D'ailleurs, ce pays

(1) Notre *Philosophie comparée* (Alcan, 1923) a tenté de justifier cet usage de la méthode comparative pour la connaissance impartiale des divers types d'esprit humain et, en particulier, pour l'interprétation de la mentalité indienne.

fut d'autant plus sensible aux actions du dehors qu'il vivait plus replié sur soi. Son histoire ne renferme rien de plus décisif que les successives influences qu'il a subies.

i
x x

Le terme *Inde* a désigné, en diverses époques, des contrées bien différentes. Dans son origine persane, il connote le fleuve Sindhu, l'Ἰνδός des Grecs ; d'une façon dérivée, toutes les terres que trouve au delà de l'Indus quiconque entre dans le pays par l'ouest : à la fois les plaines septentrionales de l'Hindoustan et le Dékhan, autrement dit le « Sud », ce plateau triangulaire qui sépare le golfe Arabique du golfe du Bengale. Telle est l'acception classique du terme. Il faut imputer à des contingences, voire à des méprises géographiques, le fait que l'on a nommé Inde transgangétique la péninsule indochinoise, et Indes occidentales, — par opposition à celles d'Asie, — le continent américain. En ce livre, l'Inde désignera la portion du sol asiatique comprise entre les 37° et 8° degrés de latitude nord (Ceylan atteint le 6°), entre les 67° et 98° degrés de longitude est, soit, en chiffres ronds, 4 860 000 kilomètres carrés de superficie.

La plus ancienne partie de cette vaste contrée est le Dékhan, qui formait une île alors que l'Hindoustan n'était pas encore sorti des eaux. Cette « terre de Gondwana », pour l'appeler comme la dénomment les préhistoriens, résultait elle-même de la dislocation d'un continent austral qui s'était peut-être étendu à l'Afrique du Sud comme à l'Australie, et dont Ceylan, les Andaman, les Nicobar, la péninsule malaise demeurent des vestiges. Uncataclysm volcanique, qui submergea des terres très vieilles, donna au Dékhan sa forme péninsulaire, tandis que, vers le nord, des fonds marins crétacés non seulement émergèrent, mais se dressèrent à des altitudes qui atteignent presque le double des plus hauts sommets de l'Europe. Par ce

coup de bascule, l'Inde, solidaire jadis d'un continent austral, s'avéra partie intégrante de l'hémisphère septentrional. Deux golfes profonds s'étendaient béants de part et d'autre du seuil tout juste émergé qui reliait le Dékhan à l'Himâlaya : les eaux tumultueuses qui ruisselaient de l'énorme massif récemment surgi, d'un côté les cinq rivières du haut bassin de l'Indus, de l'autre la multitude de torrents qui alimentent le Gange, muèrent, par de gigantesques alluvions, une grande partie des golfes en bassins fluviaux.

L'Himâlaya, « séjour des neiges », borne l'Inde au nord, en un arc de cercle orienté du nord-ouest au sud-est, enserrant dans sa concavité le plateau du Tibet, plus élevé que notre mont Blanc. Les cimes suprêmes, l'Everest, le Kinchinjunga (plus de 8 800 mètres), dominent les glaciers abrupts du Népal oriental et du Sikkim. A l'extrême nord-ouest, par le Karakorum, la chaîne s'articule au Pamir, ce « toit du monde », et se prolonge au faite du plateau iranien (de 2 000 à 4 000 mètres) par l'Hindu Kush. A l'est, elle se confond avec le chaos birman, rangées de montagnes orientées du nord au sud. L'Inde se trouve donc hermétiquement close au nord de ses grands bassins fluviaux et à l'est du Bengale. Du côté ouest, la rive droite de l'Indus est surplombée par les hautes terres de l'Afghanistan et du Béloutchistan ; mais ici des passes célèbres par leur rôle historique donnent accès à la plaine indienne.

Le reste du pays est circonscrit par la mer ; la pointe de la presqu'île s'affine vers le sud : le Dékhan proprement dit s'arrête aux monts Nilgiri, à l'est de Calicut, mais se prolonge en un massif annexe qui forme le cap Comorin. Vers le nord, il commence au versant méridional des vallées opposées du Son et de la Narmadâ ; son dernier éperon au nord-est est le Râjmahâl, que contourne le Gange avant de s'épanouir en delta. Deux chaînes de Ghâts délimitent la lisière du plateau. Les Ghâts de l'ouest forment une ligne continue, bordant la

côte depuis la Narbadâ jusqu'à l'extrême sud, avec des altitudes qui varient entre 600 et 1 200 mètres, mais qui, dans la partie méridionale, dépassent 2 000 mètres (Dodabetta, 2 640 mètres). Cette muraille rend la côte ouest extrêmement difficile d'accès. De cette chaîne, en des points souvent très proches à vol d'oiseau de la côte occidentale, naissent les cours d'eau qui se déversent sur la côte orientale. Ils n'y parviennent qu'après avoir franchi la trame plus lâche des Ghâts de l'est, dont l'altitude est moindre (600-1 200 mètres). La série de leurs alluvions a créé, le long du rebord oriental du plateau, une bande de plaines dont la largeur moyenne est de 80 kilomètres. — La lisière nord du Dékhan est bordée par les Vindhya, collines qui s'étendent depuis le versant septentrional de la vallée de la Narbadâ jusqu'à la plaine gan-gétique. Les Arâvalli constituent, à l'ouest, le faite de cette terrasse qui s'incline doucement vers l'est. De l'extrême nord à l'extrême sud, le plateau s'abaisse ainsi d'ouest en est ; il faut reconnaître là un des faits les plus importants de la géographie de l'Inde. Enfin le massif des Cardamon, ossature du cap Comorin, se poursuit par une chaussée de récifs qui jette comme les piles d'un pont entre le continent et Ceylan, que domine le pic d'Adam.

Le régime des eaux dépend de la structure orographique, mais il la modifie. Non seulement les fleuves du Dékhan ont fragmenté en tronçons la ligne des Ghâts de l'est, mais l'Himâlaya lui-même est percé par l'Indus et par son affluent, la Sutlej, par la Gográ et le Brahmapoutre, affluents du Gange.

Une sorte de symétrie inverse caractérise les deux puissants fleuves de l'Hindoustan. Les cinq rivières du haut bassin de l'Indus ou Penjâb figurent comme un delta à rebours, sillonné de riches vallées, tandis que le cours inférieur du fleuve, entre deux déserts torrides, s'écoule pour ainsi dire hors du monde humain. Le Gange, lui, parcourt d'un bout à l'autre des terres fécondes, en recueillant les eaux de tout le

versant sud de la chaîne, mais il disperse ses flots en un delta où la luxuriance de la vie confond les imaginations européennes. Et si, au lieu d'envisager le Gange, on considère le Brahmapoutre, le parallélisme avec l'Indus devient saisissant : Indus et Tsang-po (nom tibétain du Brahmapoutre) naissent assez près l'un de l'autre, sur le revers nord des crêtes himalayennes, se dirigent en sens contraires, contournent pareillement la formidable muraille et la ravinent, puis font irruption soudain dans les bas terrains.

La Jumná, sœur jumelle pour ainsi dire du haut Gange, lui apporte, par le Chambal, les eaux des monts Vindhya ; plus bas, sur la même rive droite, le Gange reçoit par le Son le reste des eaux qui tombent sur la lisière nord-est du Dékhan. L'irrigation du plateau est l'œuvre des fleuves que nous avons signalés courant d'ouest en est : Mahânadî, Godâvari, Kitsnâ, Kavéri. Deux seuls cours d'eau réellement importants s'échappent de la partie nord-ouest du plateau vers le golfe Arabique : ils sont parallèles et voisins : la Narbadâ et la Tâpti.

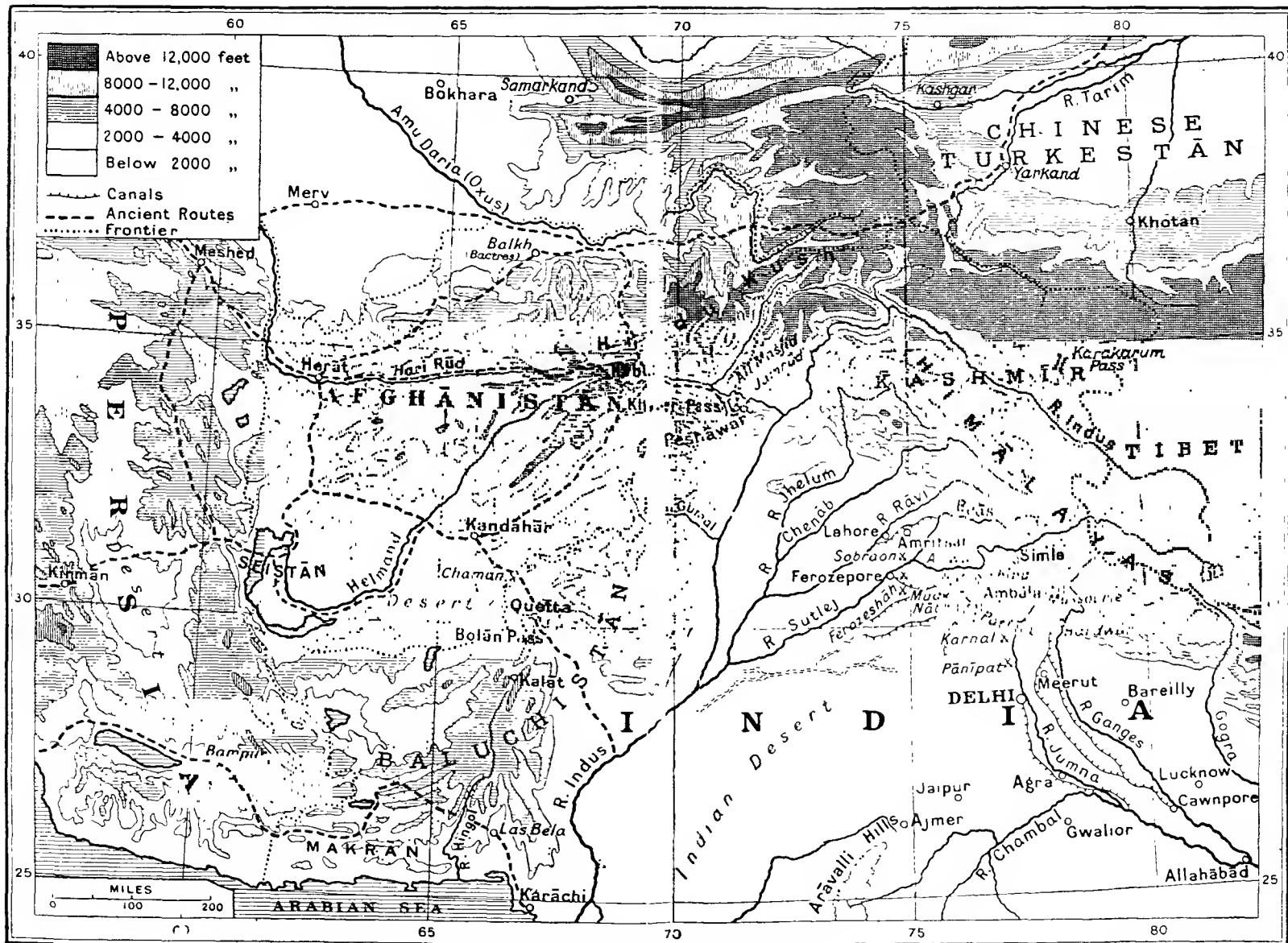
Deux facteurs essentiels régissent l'hydrographie de l'Inde : d'une part, l'inépuisable réserve de glaces et de neiges que recèlent les cimes de l'Himâlaya et les névés tibétains ; d'autre part, le vent qui, en été, puis en automne, souffle du sud au nord à travers le golfe du Bengale. Cette « mousson » projette contre l'Himâlaya des pluies diluviennes, qui atteignent au Bengale une intensité sans analogue en aucune autre partie du monde, mais qui sont encore considérables sur tout le versant nord du bassin gangétique ; toutefois leur importance diminue à mesure que l'on remonte vers les sources du fleuve. Entre Gange et Indus, l'irrigation se raréfie : un immense désert s'étend jusqu'au golfe Arabique. Au delà, dans la direction de l'ouest, c'est le Béloutchistan, partie la plus sèche de l'Iran et l'une des régions de la terre où il pleut le moins. En d'autres termes, alors que l'Indus s'alimente principalement des neiges du Karakorum et de l'Hindu Kush, le Gange reçoit

des eaux, mais l'intervalle n'est pas large entre les contreforts himalayens et la pointe septentrionale du désert qui s'étend jusqu'au golfe Arabique. Ce pertuis marque un point stratégique de premier ordre; les destinées de l'Inde s'y décidèrent en de nombreuses circonstances.

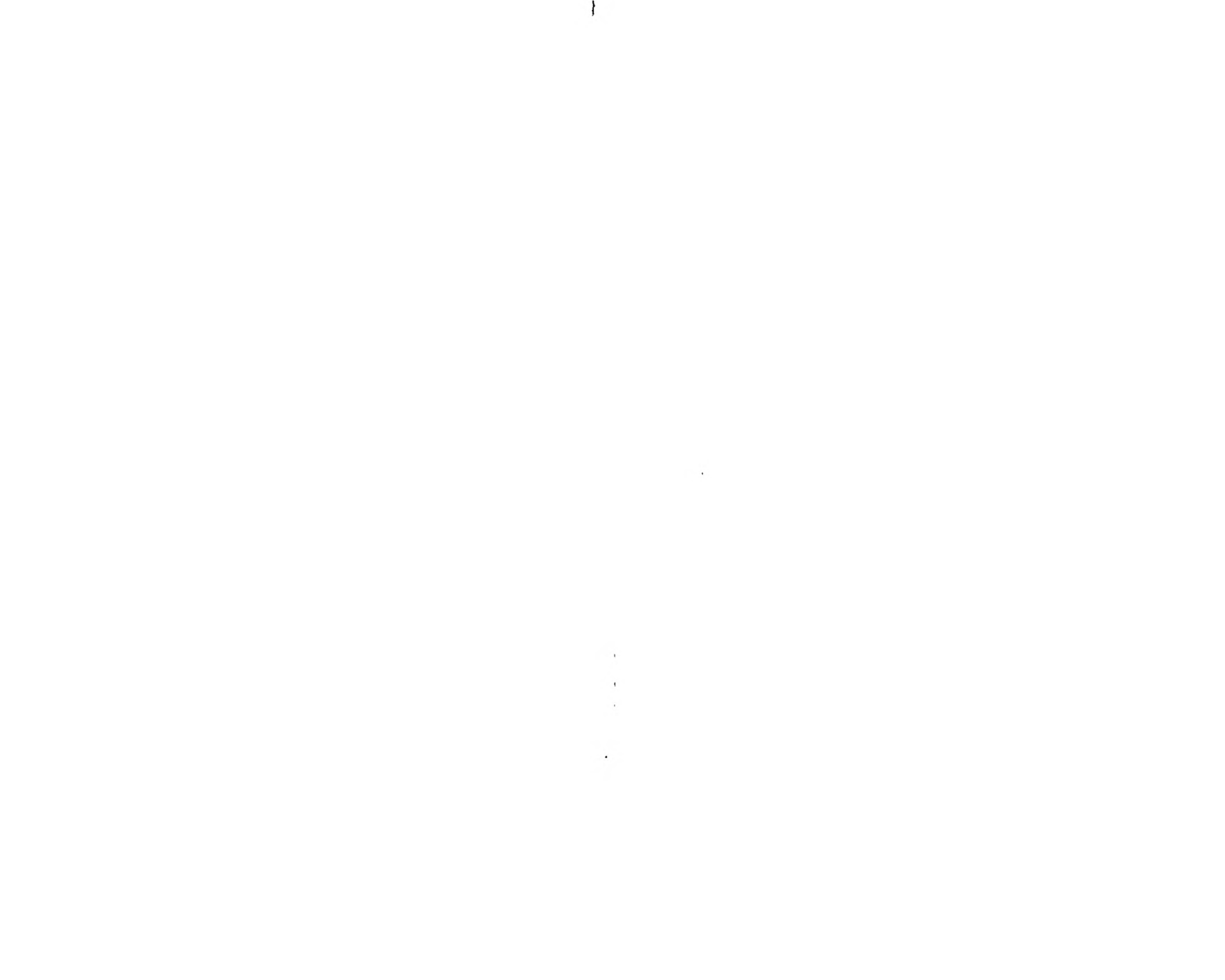
Des bouches de l'Indus à la région de Baroda, les communications sont entravées par de vastes marécages, à la lisière du désert. Ce furent donc, à toute époque, surtout des navigateurs qui gagnèrent Surate, comme nous débarquons aujourd'hui à Bombay. Mais on ne trouve alors que les vallées encaissées de la Narbadâ et de la Tâpti, puis les massifs montagneux d'où elles dérivent. Le reste de la côte, inhospitalière aux marins, ne comporte aucune brèche faite à travers les Ghâts. Aucune, sauf, au-dessous de Calicut, la trouée de Coimbatore, avant le bloc des Cardamon. Cette voie naturelle joua un rôle dans l'histoire du Dékhan, mais limité à l'extrême sud. Par contre, la communication est simple, tout le long de la côte de Coromandel, du cap Comorin au delta du Gange : la meilleure voie de pénétration vers le sud se trouve donc dans l'extrême est, tout au bout de la vallée gangétique. Ce fait est d'une singulière portée.

Il nous faut maintenant énumérer les principaux accès terrestres à ce monde quasi fermé, l'Hindoustan. Procédons d'ouest en est.

Sur la frontière occidentale, l'Inde est dominée par les contreforts du plateau iranien. Une première route consiste à longer, au rebord de ce plateau, la côte du Béloutchistan. Les forces d'Alexandre ont en partie cherché de ce côté leur chemin de retour, et l'idée fut désastreuse. Une seconde, venant du Seistân (Drangiane), quitte le cours du Helمند pour gagner Kandahâr, l'antique Alexandrie d'Arachosie, s'infléchit au sud-est et franchit la passe de Bolân, barrée aujourd'hui par le fort de Quetta. C'est par là que Cratère fit regagner l'Occident à la partie de l'armée d'Alexandre



LE NORD-OUEST DE L'INDE



qui utilisait des éléphants. Les anciens ont souvent suivi, plus au sud, le cours de la Mûla ; plus au nord, les vallées detroistorrents : le Gomâl, le Tochi et le Kurram. Une troisième route, praticable à la fois pour qui arrive du Seistân, pour qui vient de Hérat par le Harf-roud, et pour qui a quitté les basses plaines de l'Oxus, au nord du plateau iranien, après Balkh (Bactres), par Bâmiyân, consiste à descendre le cours de la rivière de Kaboul, affluent de l'Indus, et à franchir la passe de Khaïber. La citadelle de Peshawer, l'ancienne Purusapura, commande ce défilé, principal accès de la terre indienne.

L'Himâlaya dresse sur la frontière nord des obstacles presque partout infranchissables. Les abords du Cachemire, autres que le cours de l'Indus, sont hérissés de difficultés. Toutefois la passe du Dras est praticable pendant la plus grande partie de l'année (3 443 mètres). Ensuite la haute Sutlej fait brèche dans la chaîne, en direction du Penjâb. L'accès au Tibet peut être tenté, en certains mois, par les défilés que l'on trouve au nord d'Almora, près de l'extrémité occidentale du Népal ; puis, à l'autre extrémité, au Sikkim, sur le flanc oriental du Kinchinjunga.

Vers l'Orient, les communications avec la Birmanie ne sont faciles que par mer. Les chaînes parallèles qui, du nord au sud, délimitent les vallées de l'Iraouaddy, de la Salouen, puis du Mékong, lui-même tout proche du haut Yangtsé-kiang, rendent fort malaisé le passage vers la Chine, bien qu'entre les 25° et 30° degrés de latitude les fleuves qui descendent au golfe du Bengale et ceux qui s'acheminent vers le Pacifique soient étrangement voisins.

CHAPITRE II

LA POPULATION

I

CRITÈRES ETHNIQUE ET LINGUISTIQUE.

Nous ne disposons que de données très incertaines sur la démographie de l'Inde à travers l'histoire. Depuis son exploitation par des populations stables, ce fut en grande partie un pays agricole. Lors du recensement de 1911, il n'y avait encore que 9,5 p. 100 de la population qui vécût dans les villes. La densité varie considérablement selon l'aptitude du sol à la culture : ainsi, à la même date, elle n'était que de 2 habitants par kilomètre carré au Béloutchistan et de 14 au Cachemire, alors qu'elle s'élevait à 213 au Bengale et 261 au Cochin. Le Penjâb cotait seulement 68, tandis Madras atteignait 112, le Bihar et l'Orissa 137, les Provinces Unies 165, Travancore 175. L'opposition entre la stérilité relative de l'ouest et la fertilité de l'est n'est pas moins frappante quant à la fécondité humaine qu'en ce qui concerne le rendement du sol. La loi qui régit l'une et l'autre consiste en l'irrigation du pays. La preuve s'en trouve dans le développement de certains districts du Penjâb, depuis qu'ils sont mieux arrosés.

La répartition du peuplement ne varie pas seulement par la quantité, mais en nature. Aucun pays ne renferme des types humains plus différents. On rencontre dans

l'ouest, du Cachemire au Râjputâna, de la plus pure race blanche. L'élément noir règne au Dêkhan, sans toutefois présenter la chevelure et les lèvres des négroïdes. Les jaunes aux pommettes saillantes habitent les abords du Tibet et la haute Birmanie. Bien que des croisements aient mêlé à l'infini ces types divers, les contrées gardent une population d'autant plus caractéristique qu'elles sont moins facilement cultivables, soit comme désertiques, soit comme accidentées. Par exemple, le centre du Dêkhan recèle encore des éléments très primitifs.

L'existence des gros contingents humains dans les plaines les mieux arrosées, principalement au Bengale, montre que ces terres ont attiré de fortes migrations. Les couches disparates de population qui se superposent ou se confondent dans la masse indienne représentent des apports successifs. Ce que nous appellerions volontiers « la loi de l'eau » n'a pas joué à l'intérieur du monde hindou comme en vase clos ; les peuplades qui firent irruption dans les bassins de l'Indus ou du Gange venaient des zones circonvoisines. On s'étonnera peut-être qu'un pays entouré de contrées à peine peuplées ait pu recevoir des immigrants en nombre suffisant pour implanter des types qui se maintinrent ou reparurent à travers les croisements. Cette difficulté ne se résout que si l'on admet que les conditions physiques d'antan différaient des conditions actuelles. Ce que nous savons de l'évolution des climats en Asie centrale ou moyenne fait supposer un dessèchement graduel, qui rendit quasi désertiques des régions jadis très habitées : tels le Turkestan et le Béloutchistan. Chassées par la famine, maintes populations s'infiltrèrent peu à peu dans l'Inde. Resterait à expliquer le passage, dans un domaine aussi fermé, de migrations importantes. Les invasions extrêmement anciennes eurent lieu peut-être en des âges où la chaîne himalayenne n'était pas aussi élevée qu'aujourd'hui ; l'érection de massifs gigantesques priva de pluie certaines

régions ; d'autre part, les communications avec l'Iran ou la Chine n'ont pas toujours exigé d'aussi rudes expéditions que de notre temps. Enfin la stérilité croissante des confins indiens se peut expliquer aussi par des déboisements imprudents.

La distinction simpliste entre blancs à l'ouest, jaunes à l'est et noirs au sud : voilà un témoignage de la pluralité des races. Mais le critère de la race est si flou qu'il parait sage d'y recourir le moins possible ; au contraire, les données de langage offrent une objectivité rigoureuse. La distinction entre les familles de langues, la connexion des idiomes de même famille fournissent des faits autrement sûrs que l'ethnologie. Nous admettons donc, sous l'influence d'une magistrale école de linguistique, que les langues sont surtout ce qu'il faut confronter pour s'enquérir des éléments constitutifs de l'indianité. Toutefois on n'esquive pas les problèmes de la race. La meilleure façon de réduire le risque de méprise est de conserver en mémoire ce principe qu'on ne doit jamais postuler une correspondance régulière entre la distribution des peuples et celle des langues. Il est, par exemple, avéré que le terme « indo-européen » désigne une communauté d'idiome, non un type ethnique homogène (1).

Le fonds le plus archaïque de la population devait parler des langues *mundâ* ou *kolariennes* (Kôl), qui s'apparentent au groupe indochinois *môn-khmer* (2). Elles sont encore parlées en quelques points des provinces centrales (tribu des Kurku, monts Mahâdev) et dans l'Himâlaya (100 000 individus) ; mais surtout dans le Chota-Nagpur (*mundari*, *kharia*,

(1) On trouvera plus loin, dans ce livre, un exposé du problème linguistique indien. Nous n'y touchons ici que dans son rapport avec le problème ethnologique.

(2) Pégou, Cambodge, Annam, Assam, Birmanie, Iles Nicobar. Idiomes *môn* ou *talaing*, *khmer* ou *cambodgien*, moi de la chaîne annamitique ; divers parlers des bassins de la Salouen et du Mékong, comme de la presqu'île de Malacca ; le *nicobarais* ; le *khasi* parlé en Assam (V. PRZYLUŚKI, in XXXVIII, p. 390).

korva, santali, 3 millions). L'extrême dispersion des ilots humains parlant des langues de ce type atteste l'ampleur de leur extension primitive ; ampleur que confirme l'onomastique des lieux (1). Le P. Schmidt, qui a groupé ces idiomes sous le nom d' « austro-asiatiques », y voit une section de la famille des langues « austriennes » et un « trait d'union entre les peuples de l'Asie centrale et de l'Austronésie ». Trait d'union, certes ; mais connexion avec une famille plus vaste ? J. Przyluski, un excellent juge, opine que la théorie demeure conjecturale, car il est téméraire de grouper ensemble la *mundâ* agglutinante et l'annamite monosyllabique. Cette couche linguistique doit se superposer à d'autres parlers plus anciens encore, dont subsistent des vestiges en Malaisie (*ibid.*, 385).

Les populations de langues *mundâ*, Kôls à peau relativement claire, hommes aux cheveux ondulés — non crépus — comme les autochtones de la Birmanie, de l'Assam, de l'Indochine et de l'Australie, apparentés aux Veddas de Ceylan, aux Toalas des Célèbes et aux Batin de Sumatra, ont été récemment rattachées, par l'hypothèse d'Uxbond (1928), à la race magyare. Elles furent recouvertes par l'afflux des Dravidiens au teint très foncé. Dans l'ignorance de leur origine, on a rapproché ces derniers des Australiens, des Étrusques, des Finno-Ougriens (F. O. Schrader, *Zeitschrift für Indologie*, III, 1, 112). *Dravida* ne représente qu'une transcription de *damila*, tamoul ; le mot ne fournit aucune indication sur l'origine ethnique. La race dominante au Dékhan peut être prise pour caractéristique de ce peuple : petite stature, peau noire, face allongée, nez large. Les langues dravidiennes, parlées par 63 millions d'Hindous — environ le cinquième de la population totale, — règnent sur la presqu'île, sauf dans le nord-ouest du Dékhan jusqu'à Goa, domaine du marathe. Le

(1) S. Lévi, **VX**, 1923.

canarais et le malayalam, dans la moitié ouest du Dèkhan, le tamoul et le télougou, dans la partie est, forment une masse compacte. Le gondi et le kolami, dans les Provinces Centrales, le kui et le kurukh, dans l'Orissa et le Bihar, se réduisent à des îlots de plus en plus fragmentés. Mais le malto qui subsiste entre le Bihar et le Bengale, au nord-ouest du delta gangétique, et plus encore la survivance d'un idiome dravidien, le brahui, en Béloutchistan, parmi des langues iraniennes, montrent que les langues de type dravidien ont dû être très répandues sur l'Inde entière. Les groupes septentrionaux de populations parlant ces idiomes sont de civilisation très basse, les Gonds et les Bhils ; ils avoisinent des indigènes de langue *mundâ*. Au contraire, les Dravidiens du Sud possèdent une haute culture ; leurs parlers donnèrent lieu à des littératures raffinées, sous l'influence, il est vrai, de la littérature sanskrite. « La littérature télougou, écrit J. Bloch, ne remonte pas au delà de l'an 1000 ; le plus ancien texte canara date des environs de l'an 500 ; la littérature tamoule remonte sans doute plus haut : mais tous les alphabets dravidiens dérivent d'alphabets de l'Inde septentrionale du ^{iv}^e ou du ^v^e siècle » (IX, 350). Malgré la date tardive de leurs littératures, les Dravidiens ont possédé, dès l'antiquité, une civilisation originale ; des dynasties, dont les noms se conservèrent, jouaient un rôle important au ⁱⁱⁱ^e siècle avant Jésus-Christ.

L'Inde dravidienne fut conquise par l'immigration indo-européenne, vers 1500 avant notre ère. Cette immigration a rencontré les obstacles naturels qui morcellent le pays en régions disparates, ainsi que l'hostilité des peuples relativement autochtones. L'assimilation fut donc très inégale, selon les contrées, comme selon les époques. Ainsi, l'invasion s'étant produite par le nord-ouest, le Penjâb est indo-européen depuis environ 3 000 ans ; mais la vallée du Gange ne fut que graduellement soumise au cours du millénaire qui précéda

notre ère, et l'assaut donné au Dékhan n'a triomphé qu'à l'ouest et au nord du plateau ; il rencontre aujourd'hui encore une résistance insurmontée. D'autre part, à travers l'Himâlaya et les vallées birmanes, s'est produite une infiltration continue de Mongols ; important tout le long de la vallée gangétique, ce facteur prédomine au Bengale. Ces deux éléments, indo-européen et mongol, l'un occidental, l'autre oriental, achèvent de déterminer la structure démographique de l'Inde septentrionale.

Les Mongols indiens présentent, à des degrés variables, les caractères de leur race : face large, teint jaune brun, petite taille, pommettes saillantes, yeux à la chinoise. Ce type abonde au Tibet et dans les hautes vallées du Bhutân, du Cachemire, du Népal ; il a fusionné, au Bengale, avec l'élément dravidien et formé un métissage auquel se mêle, en moindre quantité, du sang indo-européen ; mais il se manifeste aussi, aux confins nord-ouest, chez les Hezara et Aïmak de l'Afghanistan, établis d'Hérat à Kaboul, lesquels, au nombre d'un demi-million, abandonnent de nos jours leur langue pour adopter le persan. L'entrée de ces Mongoloïdes n'a pris qu'exceptionnellement l'allure d'une irruption violente : lors du déplacement des Hiong-nou et au temps de Gengis-khan. L'empire de Tamerlan et la dynastie indienne des Grands Mogols ne se rattachent à la souche que par de lointaines origines ; ils dérivent de facteurs turcs et musulmans.

L'invasion indo-européenne, au contraire, donna lieu à une conquête progressive, qui remplit l'histoire. Elle installa, sur l'ensemble des races inégalement mêlées, l'hégémonie d'une civilisation supérieure ; par elle furent imposés à la culture indienne ses traits les plus caractéristiques.

II

LA SOUCHE INDO-EUROPÉENNE ET LE RAMEAU ARYEN.

Que la plupart des langues de l'Europe et celles de la moitié occidentale de l'Asie, abstraction faite des idiomes

turcs et sémitiques, présentent une communauté foncière, c'est là une découverte d'immense portée. Elle fut préparée par un mémoire qu'adressa, en 1796, sir William Jones, l'ancêtre des indianistes, à la doyenne des « Sociétés asiatiques », la Société du Bengale : la preuve s'y trouvait d'une connexion entre le sanskrit et les idiomes de la Perse antique, de la Grèce et de Rome, comme des Celtes, des Germains et des Slaves. La grammaire comparée de F. Bopp (1791-1861) donna de cette intuition géniale un développement systématique.

La place qu'occupent les langues indo-européennes de l'Inde parmi la diversité des idiomes de même famille sera précisée plus loin. Bornons-nous ici au problème de la répartition géographique des peuples qui parlaient ces langues. La linguistique n'ayant pas donné à cette question une solution satisfaisante, la parole est à l'archéologie, mais cette dernière ne s'est pas encore prononcée.

Les indices linguistiques s'obtiennent en recherchant les mots communs aux multiples langues indo-européennes ; le peuple primitif, parlant la langue mère, devait habiter un pays où poussent bouleaux et hêtres, où se cultive l'orge, où s'élève le cheval. On a pensé à la Bactriane, au Turkestan chinois. Mais le hêtre ne pousse pas à l'est d'une ligne qui se tirerait de Königsberg à Sébastopol, et de là droit au sud à travers l'Asie Mineure. Comment préciser, à l'ouest de cette ligne, une contrée à la fois de culture et de pâturages ? Quoique la science allemande ait envisagé la Germanie, il y a là, semble-t-il, un préjugé injustifié, car ce pays était, aux époques préhistoriques, et pour longtemps encore, couvert de forêts ; d'ailleurs, Sigmund Feist a prouvé que les Germains, s'ils apprirent un dialecte indo-européen, n'étaient pas de souche indo-européenne. Gardons-nous donc d'employer l'expression si usuelle d'« indo-germanique » pour désigner l'« indo-européen ». Giles localise l'habitat de la plus ancienne nation de langue indo-européenne dans la région

fermée à l'est par les Carpathes, au sud par les Balkans, c'est-à-dire dans les plaines du Danube moyen. Les steppes de la Russie méridionale peuvent encore être prises en considération. Les migrations vers l'Asie s'effectuèrent donc soit par le nord de la mer Noire et par le Caucase (H. Hirt) ou par delà la Caspienne, soit, après traversée du Bosphore, par l'Asie Mineure (Giles). J. de Morgan situe l'origine archaïque des Indo-Européens dans la Sibérie occidentale; selon lui, la population sibérienne s'est déversée tant vers le Danube que vers l'Iran ou l'Extrême-Orient; retenons en tout cas, de son enseignement, un grand fait, le refroidissement de la Sibérie, qui contraignit à l'émigration des habitants des steppes (1).

La tentation de jalonner les invasions indo-européennes demeure utopique. Certaines données s'interprètent diversement, selon les hypothèses que nous venons d'indiquer. L'existence des Tokhariens qui, entre Koutcha et Turfan, au nord du Lob, parlèrent, pendant les six premiers siècles de notre ère, une langue indo-européenne, témoigne d'une migration indo-européenne établie aux confins de l'extrême Asie; or, leur langage était du type occidental *centum*, non de la forme indo-iranienne *çatam*. Par contre, les ancêtres des Indo-iraniens ont passé ou se sont établis en Cilicie : le fait est attesté par les fouilles de Boghaz-Keui (1909), site de l'ancienne capitale des Hétéens. Déjà la langue hittite s'apparente à l'indo-européen, soit qu'elle en ait pleinement le caractère (Hrozný, 1916; Marstrander, 1919), soit que la flexion indo-européenne vienne du hittite (Sayce, 1920). Mais il y a plus : le royaume de Mitani, riverain du Haut-Euphrate, contractant vers 1400 avant notre ère un traité avec l'empire hittite, prend à témoin des divinités identiques à celles de l'Inde : Mitra et Varuza, Indra et les Násatyas (2). Personne, certes, n'a réfuté la supposition de

(1) *Revue de Synthèse historique*, XXXIV.

(2) Tenir compte, toutefois, de la réserve faite par R. GROSSET, **LXIX**, p. 9, n. 1.

Sten Konow, que ces cultes auraient essaimé de l'Inde aux confins de la Cappadoce ; mais il semble plus plausible d'y trouver la preuve d'un passage des protoAryens en Asie Mineure et en Syrie, comme il y eut de leur part une migration vers l'Iran. Des affinités se manifestent entre l'onomastique indo-européenne et celle des Kassites, peuple qui, vers 1600 avant Jésus-Christ, nous est signalé entre l'Iran et la Chaldée, dont il devait s'emparer.

Aucune trace d'une influence aryenne primitive n'ayant été signalée en Arménie, il semble peu vraisemblable que les Aryens soient venus d'Europe en traversant le Caucase. Il paraît préférable d'admettre que d'un habitat primitif centre-asiatique ils se répandirent tant vers le golfe d'Alexandrette à l'ouest, que vers l'Iran et ensuite l'Inde à l'est.

Lenommême d'Iran signifie « séjour des Âryens » (*âryânâm*). Les immigrants de langue indo-européenne s'y répartirent en plusieurs fractions : Mèdes, Perses, Bactriens, Sogdiens. Un rameau de la même souche, passant par la vallée de Kaboul, gagna l'Inde. La première identité linguistique de ces rameaux se prouve par la très exacte correspondance entre l'idiome des parties archaïques de l'*Avesta*, les « gâthâ », et le védique, ou présanskrit. Les plus anciens textes religieux de la Perse et de l'Inde attestent ainsi une communauté de langage et de pensée qui nous assure d'une même origine. Quoiqu'on ait jadis appliqué le nom d'Aryens à l'ensemble des Indo-Européens, il convient de ne désigner par ce mot que la souche proto-iranienne et proto-indienne.

Nos inférences relatives à la vie des Indo-Européens sont très incertaines. Ils utilisaient le bronze et l'or, ils tissaient des vêtements. Capables d'agriculture, ils se livraient surtout à l'élevage. Ils devaient avoir une organisation qui les rendait aptes à vaincre et à régir des peuples moins avancés. Leurs familles présentaient le type agnatique. Ils pratiquaient un culte du feu ; leurs dieux consistaient en des forces

naturelles ; le terme de *detwas*, d'où ont pu dériver *deva*, θεος, *deus*, connote un être lumineux, céleste. Quoique les livres abondent sur un tel sujet, bien imprudent qui préciserait davantage, ou même qui affirmerait trop catégoriquement ce que nous venons de hasarder. Par contre, le rameau aryen, grâce aux parallélismes entre l'*Avesta* et le *Rgvéda*, nous est relativement bien connu. Sans faire d'une telle étude l'objet de ce chapitre, n'omettons pas de signaler que J. Vendryès a noté d'importantes analogies entre deux des branches les plus éloignées du tronc indo-européen : l'italico-celtique et l'indo-iranien. Ainsi *brahman* = *flamen* ; *sepelire*, « rendre des hommages funèbres », équivaut à *saparyati*, « rendre hommage » ; le verbe *credo* correspond au substantif *çraddhâ*. Il y eut, de part et d'autre, des collèges de prêtres, sorte d'aristocratie sacerdotale. Grande en fut l'importance dans le monde indien (1).

(1) *Mém. Soc. Ling.*, XX, p. 165 ; XXI, p. 40.

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER

LES TEMPS PRÉHISTORIQUES

A peine l'Inde a-t-elle une histoire; et les documents écrits dont nous disposons pour retracer les principaux facteurs de cette histoire ne remontent même pas au temps d'Alexandre. C'est dire que les incertitudes de la préhistoire s'étendent, en ce domaine, jusqu'à une basse époque.

Les populations les plus arriérées de l'Inde actuelle, les Gonds par exemple, qui se trouvent encore à l'âge de pierre, ont quelque chance d'attester la façon de vivre des habitants primitifs du Dékhan, lorsque cette plus vieille terre indienne appartenait moins à l'Asie qu'à l'Australonésie. Ils subviennent à leurs besoins par la chasse, usant d'arcs et de flèches. R. B. Foote a découvert dans le district de Bellary (prov. de Madras) un atelier de potier datant du néolithique, et attestant déjà un progrès sur les hommes du quartzite, qui n'employaient que des ustensiles de pierre. Les tombes découvertes par Cockburn, dans le district de Mirzâpur, sont des témoins de l'époque néolithique. Les sépultures mégalithiques effectuées ultérieurement renferment les premiers objets métalliques; elles relèvent d'une civilisation qui pratiquait l'industrie minière, ainsi que

la pêche des perles, dont les vestiges abondent dans les cimetières du district de Tinnevely. En aucune partie de l'Inde le bronze n'apparait avant l'âge du fer; E. J. Rapson a cru pouvoir discerner que le *Rgvéda* désigne sous le nom d'*ayas* (latin, *aes*) le cuivre, et que le « cuivre noir », *çyāma ayas*, ou fer, intervint seulement dans le *Yajus* et l'*Atharva* (LXXIII, 56). Il appartient à l'élément aryen d'introduire le fer dans le Dékhan. Les formes des objets métalliques ont commencé par copier la forme des objets de pierre et de poterie : une gradation continue a dû se manifester ainsi quant à l'emploi successif des diverses matières et quant à la fabrication des objets ouvrés. Sans doute l'armement, l'outillage métallique des Aryens leur assurèrent-ils une prépondérance sur des adversaires attardés à l'âge de pierre. Le fait est que, dans l'Inde du sud, le fer remplace immédiatement la pierre, tandis que, dans le nord, un âge du cuivre s'intercale entre les deux époques. Les découvertes faites au Chota-Nagpur, ainsi qu'à Cawnpore, en témoignent. L'absence d'un âge de bronze entre ceux de la pierre et du fer est un trait propre à la préhistoire indienne; ajoutons que les objets de cet alliage renfermés dans les tombes de Tinnevely ne sont jamais des armes.

Ce que nous avons dit de la géographie humaine implique une reconstitution hypothétique de la préhistoire. Nous ne reviendrons pas ici sur l'assujettissement par les Dravidiens des peuples de langue *mundā*, ni sur la conquête ultérieure des nations dravidiennes par les Aryens, bien que ce soient là les événements décisifs du préhistorique indien. Si les aborigènes sont de la famille des Malayo-Polynésien; si les Dravidiens s'apparentent soit aux Australiens, soit aux Samoyèdes; si les Aryens ont essaimé soit des plaines danubiennes, soit des steppes sibériennes; de toute façon, la population résultant de ce croisement forme un chaos de races, et l'on s'explique qu'elle cherche aujourd'hui encore son unité.

Depuis 1924, un élément nouveau s'impose à la réflexion des

historiens : la découverte d'une civilisation préaryenne qui semble apparentée à celle de la Mésopotamie, dans le bassin de l'Indus. Les fouilles ont eu lieu à Mohenjo-Daro (district de Larkana, province du Sindh), sous la direction de Rakhal Das Banerji, et à Harappa (district de Montgomery, Penjâb), par les soins de Daya Ram Sahni. Dans les bâtiments exhumés furent trouvés : bijoux, couteaux, sceaux couverts d'une écriture encore indéchiffrée, ainsi que d'effigies de taureaux offrant une singulière ressemblance avec des motifs sumériens remontant aux débuts du III^e millénaire avant notre ère (C. J. Gadd et Sidney Smith). La révélation, par sir John Marshall, de ces résultats obtenus par l'*Archaeological Survey* (1), trouva un écho immédiat et sympathique de la part d'A. H. Sayce, qui fut frappé de la similitude entre ces taureaux et ceux de Susiane. Il y aurait imprudence à trop conclure de ces affinités ; cependant on paraît rencontrer là une civilisation suméro-dravidienne, qui construisait en briques avec une perfection remarquable et ornait les demeures de véritables objets d'art. En tout cas, on peut, sans aucune témérité, admettre que, dès avant la conquête aryenne, l'Inde du nord-ouest fut en relations avec les empires mésopotamiens (2). Il ne semble pas impossible que le cuivre, récemment introduit dans la civilisation penjâbique attestée par les fouilles de Mohenjo Daro, ait été importé de Babylonie. Sir John Marshall, par contre, n'engage que sa responsabilité propre en rattachant cette civili-

(1) *London Illustrated News*, 20 sept. 1924; SAYCE, *ibid.*, 27 sept.; ARRIEN, déjà (*Indica*, I, p. 1-3, cité par LXXIII, 332), déclarait que des riverains de l'Indus, avant d'être soumis aux Mèdes, avaient été assujettis aux Assyriens. Cf. deux articles de MARSHALL : *Archaeol. Survey*, 1923-1924 (1926), p. 49, et *Times*, 26 fév. 1926; aussi *Illustrated London News*, 20, 27 sept., 4 oct. 1924 et 6 mars 1926; C. AUTRAN, *L'Illustration*, 28 mars 1925; E. MACKAY, *Sumerian connexions with ancient India*, XXI, oct. 1925. En 1931, a paru l'ouvrage capital de Sir John Marshall et de ses collaborateurs : *Mohenjo-Daro and the Indus civilization* (Londres, Probsthain, 3 vol.).

(2) Une hypothèse troublante, peut-être pleine d'avenir, se fait jour par les rapprochements que Guillaume de Hevesy établit entre la civilisation de Mohenjo-Daro et celle de l'île de Pâques (1932).

sation à celle de l'Égée, sur la base de ressemblances dans les céramiques, lesquelles, d'ailleurs, n'ont pas moins donné lieu à un parallèle entre l'Inde préaryenne et l'Égypte memphite.

Les Dravidiens du Béloutchistan (dont l'flot linguistique brâhûi demeure encore un vestige) et ceux de l'Indus furent les premiers recouverts par la vague aryenne. La littérature védique mentionne des hommes noirs, les Dasyus, « brigands » plus ou moins travestis par la légende en démons, sur lesquels s'opéra la conquête indo-européenne. Celle-ci apportait divers instruments de domination : un minéral, le fer ; un animal associé de l'homme pour le travail et pour la guerre, le cheval ; surtout des institutions aristocratiques, auxquelles nous avons déjà fait allusion et sur lesquelles nous nous expliquerons, propices à l'hégémonie. La destruction de la civilisation dravidienne semble symétrique, en Orient, de la destruction de la civilisation égéenne, par des Indo-Européens aussi, en Occident. Des truction relative, d'ailleurs, qui laissa sans doute subsister des facteurs de grande importance.

Encore que la conquête aryenne de la vallée de l'Indus et du seuil qui la met en rapport avec celle du Gange appartienne à la préhistoire, nous disposons à ce propos d'une documentation scripturaire tout à fait capitale, puisqu'elle constitue la base même de la culture indienne. D'une part, les Védas, textes révélés, nous renseignent sur les institutions des Aryens de l'Inde. D'autre part, les épopées, textes de tradition, suivies des purânas, recueils de légendes relatives à l'« ancien temps », renferment quantité d'allusions aux luttes par lesquelles les Aryens envahirent graduellement l'Hindoustan d'ouest en est, puis le Dékhan de nord en sud. Mais le plus ancien de ces documents, le *Rgvéda*, se compose d'hymnes en l'honneur de diverses divinités ; son origine sacerdotale, ses fins exclusivement religieuses en font tout autre chose qu'un récit historique. Il dut être non pas certes écrit, mais composé en des temps où

les Aryens, soit encore en Iran, soit tout juste descendus dans la vallée de l'Indus, abordaient le Penjâb et s'y installaient : il reflète un âge proto-indien, une culture moins hindoue qu'aryenne. Par contre, les épopées, dont il semble qu'elles furent rédigées environ un millénaire après cet antique Vêda, ne contiennent que sous forme de souvenirs héroïques et, pourrait-on dire, de chansons de geste, les récits des luttes par lesquelles s'était effectuée la conquête. Ces textes fourmillent d'éléments non aryens et fournissent même une somme de l'hindouisme. *A fortiori*, la documentation historique est-elle suspecte dans les purânas, compilations poétiques et philosophiques plus tardives encore. L'élément d'histoire que recèlent ces diverses sources ne pourra s'extraire, en s'isolant de la légende ou de la théorie, que lorsque l'archéologie aura confirmé ou corrigé l'information traditionnelle.

Sans admettre, comme la tradition indigène, que le *Mahâbhârata* décrit les origines mêmes de la société indienne, la critique occidentale ne conteste pas que la narration fournie en cette épopée puisse être l'écho magnifié de quelque événement historique. Le théâtre de la lutte est plus oriental que le pays d'origine du *Rgvêda* : preuve que, dans l'intervalle, les Aryens ont progressé vers l'est. Le kuruksetra, « Champ des Kurus », se localise à la lisière du bassin gangétique, près de la rive ouest de la Jumnâ, sur ces abords septentrionaux de Delhi, l'ancienne Indraprasthâ, où se livrèrent en maintes circonstances des batailles décisives. Les partisans de la cause kuru, les Kauravas, les cent fils de Dhrtarâstra, conduits par Duryodhana, et les cinq Pândavas, fils de Pându, frère de Dhrtarâstra, conduits par Yudhis'hira, combattent dix-huit jours durant près de Thanesar. La première armée comprend des troupes du Bihar oriental, du Bengale, de l'Himâlaya, du Penjâb ; la seconde, des guerriers de régions qu'en termes modernes on appellerait le Bihar occidental, Agra et Oudh, le Râjputâna, le Gujérate et les États dravidiens du sud. Quoique la totalité

de l'Inde antique soit ainsi présentée comme brassée dans cette guerre, il appert que le nœud du débat se réduit à la rivalité de deux clans aryens étroitement consanguins, en conflit pour la possession du Doab (1). Quant au *Râmâyana*, œuvre où la fantaisie poétique se donne encore plus librement carrière, il montre le Dêkhan et Ceylan intégrés à l'indianité aryenne.

(1) Sorte de « Mésopotamie », intervalle entre Gange et Jumna.

CHAPITRE II

LES DÉBUTS DE L'HISTOIRE :

LES VI^e ET V^e SIÈCLES AVANT JÉSUS-CHRIST

L'obscurité qui enveloppe le passé de l'Inde tient en partie à notre ignorance : l'archéologie y parera peu à peu. Mais elle tient aussi à la nature du milieu indien. Dans ce magma de races et de langues disparates, les traditions les plus hétéroclites s'instituèrent et durèrent, sans qu'aucune unité leur fût imposée. Il n'y a d'histoire que pour les peuples unifiés. Dans l'Inde, l'histoire se réduit à des généalogies, à des filiations isolées. Chaque caste, chaque secte ou souche ethnique, chaque littérature possède ou peut avoir sa tradition indépendante, plus ou moins lucide à proportion du degré de culture auquel elle s'est élevée. La plus haute culture appartient à la caste sacerdotale, mais cette caste, qui a pour patrimoine l'intelligence et l'exploitation religieuse des Védas, spéculé dans une technicité abstraite, et ne reflète qu'à son corps défendant toute la confusion de la vie ambiante. Le pouvoir politique appartient à une autre caste, celle des nobles ; or l'histoire se trouve d'ordinaire au service du pouvoir politique, en tant qu'elle conserve, pour l'exalter, le souvenir des hauts faits accomplis. Les autres éléments de la population n'ont qu'accidentellement leur histoire : à la façon d'une minorité repliée sur elle-même, et qui fait de soi le centre du monde.

On trouve donc, dans l'Inde, une multitude d'annales, non les éléments d'une histoire, car ce fut seulement de temps à autre

qu'une unification religieuse, politique ou sociale, s'imposa sur quelque vaste partie du monde indien. Mais il y a plus : la pensée en ce pays semble répugner à l'histoire. Le détail précis des événements humains ne l'intéresse pas plus que la recherche des lois de la nature ; nous aurons à déterminer certains des motifs qui ont suscité cette tournure d'esprit. Faute d'une notion de l'objectivité historique comparable à la nôtre, les Hindous mêlent l'imagination à la réalité ; leurs historiens furent d'ordinaire des poètes. D'où une incertitude déconcertante sur les époques où se doivent situer les points de repère cruciaux, durant les trois derniers millénaires. Les dates d'Açoka ou Kaniska, sans demeurer indécises au point où elles l'étaient voilà un quart de siècle, restent suspectes ou approximatives ; elles défieraient à jamais une détermination rigoureuse, si l'historien se trouvait réduit à la documentation d'origine indienne. Les textes religieux, les hauts faits, l'origine des traditions sont rejetés par les indigènes dans un passé extrêmement lointain, d'autant plus prestigieux. Au contraire, la critique européenne abaisse la plupart des dates, car, en vertu d'un principe très sage, mais susceptible, lui aussi, d'engendrer des méprises, elle refuse d'admettre l'existence d'une donnée avant qu'ait vu le jour le plus ancien document daté qui l'atteste. La vérité doit être souvent dans l'intervalle entre ces interprétations extrêmes, l'une fort arbitraire, l'autre péchant par excès de prudence. Mais le plus décevant est que, dans ce milieu indien, à part les événements proprement dits — un règne, une bataille — la plupart des facteurs : institutions, doctrines, élaboration des textes, relèvent à peine d'une chronologie rigoureuse. Tout est plus ancien que le premier cas où on en reconnaît l'existence, et tout dure bien au delà de l'époque où il paraît cesser. Avouons que chez des peuples qui ne participèrent pas de notre rythme de vie, qui éprouvèrent infiniment moins le souci d'innover sans cesse et qui n'eurent pas, comme nous, le préjugé d'une évolution constante, universelle, les

distinctions de temps offrent moins d'importance que dans notre civilisation à nous.

En tout cas, c'est à l'Occident que l'Inde sera redevable de la restitution de son histoire. Cette dernière n'eût point été abordable sans l'impartialité qu'apporte en l'occurrence la science européenne, ni sans la connaissance objective, dont nous sommes soucieux, des sources non indiennes de l'histoire indienne. Ces sources étrangères sont surtout grecques et chinoises, mais l'exploration archéologique et linguistique de l'Asie centrale en a fait jaillir d'imprévues, grâce auxquelles se trouve mise en lumière l'unité historique autant que géographique de l'Eurasie.

La première date rigoureuse de l'histoire indienne est celle de l'irruption macédonienne sur l'Indus en 326 avant Jésus-Christ. Toutefois, nous savons que l'empire iranien, fondé par Cyrus (558-529) sur les ruines de l'empire sémitique d'Assyrie, s'était étendu au Penjâb sous le règne de Darius (521-485). A peine était-ce conquête étrangère, tant demeurait étroite la communauté foncière des deux fractions aryennes ; cependant cet événement fut chargé de conséquences : religieuses d'une part, s'il est vrai, comme on le pressent, qu'une connexion existe entre le développement tant du Bouddhisme que du Jainisme et la réforme iranienne de Zoroastre ; d'autre part culturelles, puisque ainsi le pays se trouva doté d'une écriture, la *kharostri*, cette graphie araméenne dont usaient les scribes du Grand Roi.

Les deux événements proprement indiens qu'il nous importerait de fixer dans le passé antérieur sont les points de départ du Bouddhisme et du Jainisme. Montrons pourquoi les dates sont sans rigueur, mais comment toutefois on les établit approximativement. Si l'on prend à part les deux traditions, le Mahāvīra, fondateur du Jainisme, serait mort en 528 avant notre ère ; mais il n'aurait pu prêcher en même temps que le Bouddha, qui mourut vers 480, d'après les textes de sa secte.

La date du nirvâna, selon les chroniques de Ceylan, serait 218 avant Açoka, mais il y a de l'indécision sur l'avènement de ce monarque, pendant le III^e siècle. La critique européenne a proposé pour le nirvâna 487 ou 477, pour la mort du Mahāvira 477 ou 467. Une inscription de Khâravela, roi de Kalinga (milieu du II^e siècle avant J.-C.), relevée dans la grotte de Hâthi Gumphâ, parut à V. A. Smith (LXXIV *bis*, 48, 52) impliquer des dates plus anciennes, par où se justifierait la tradition jaina susvisée; le Mahāvira et le Bouddha seraient, en effet, contemporains des rois Bimbisâra et Ajâtaçatru, ce dernier se situant entre 554 et 527. Mais l'interprétation de cette inscription, déplorablement altérée, reste très suspecte. Aucune raison péremptoire ne nous amène à contester que le Bouddha, qui vécut 80 ans, naquit vers 560 et mourut vers 480.

Le VI^e siècle avant notre ère, au cours duquel surgirent presque ensemble les deux « hérésies » anti-brahmaniques, au temps où l'empire iranien s'étendait vers l'Inde (1), fut ainsi, sans nul doute, une époque décisive. Sans aller jusqu'à dire, comme sir George Grierson, que les Kauravas de l'épopée représentent l'orthodoxie, tandis que les Pañchâlas exprimeraient des tendances extra-sacerdotales, il est certain que le Brahmanisme traversait alors une crise, et qu'en particulier les Pândavas avec leur rudesse, les Kauravas avec leur diplomatie, témoignent de cultures inégalement affinées ou d'esprits différents (LXXIII, 266, 275). La crise paraît avoir résulté tant de l'influence étrangère que de la propagation aryenne vers des régions toujours plus orientales de la vallée gangétique. Le centre de l'indianité, passé du Penjâb au Kuruksetra — au propre l'intervalle entre la Sarasvati et la Drishadvati, — s'agrandit jusqu'à embrasser toute la « contrée moyenne » du vaste bassin fluvial, le Madhyadeça, c'est-à-dire les United Provinces d'aujourd'hui, depuis Delhi jusqu'à

(1) La conquête persane de l'Indus eut lieu vers 518; mais déjà Cyrus avait atteint et possédé le Gandhâra.

Bénarès. Le Koçala (Oudh), le Videha, le Magadha, le pays des Angas (Bihar du Nord, du Sud, de l'Est) prennent une importance croissante : et c'est là que va s'allumer le foyer du Bouddhisme, en antithèse au pays Kuru et Pañchâla, patrie du Brahmanisme.

La rivalité des deux monarchies, le Koçala et le Magadha, remplit cette époque. La puissance du Koçala s'était forgée dans des luttes contre Kâçi (Bénarès), que vainquit le roi Kamsa. Le Magadha se trouvait depuis le VII^e siècle sous la dynastie de Çiçunâga. Le cinquième souverain de cette lignée, Bimbisâra ou Çrenika (582-554 selon V. A. Smith), est tenu par les Jainas comme par les Bouddhistes pour l'un des leurs. Il fit la conquête de l'Anga et bâtit sa capitale à Râjagrha (Râjgir). Sans doute fut-il assassiné par son fils, Ajâtaçatru (le Kûnika des Jainas) (554-527), bien qu'il y ait lieu de suspecter l'historicité du récit bouddhique, d'après lequel le parricide aurait été commis à l'instigation de Devadatta, le félon cousin du Bouddha (1). Cet Ajâtaçatru, une première fois victorieux dans sa lutte contre Prasenajit (Pasenadi) de Koçala, fut capturé par lui ; puis, libéré, il reçut sa fille en mariage. N'empêche que, plus tard, il battit le Koçala et se l'appropriâ. Il créa une forteresse qui devint l'origine d'une future cité impériale, Pâtaliputra (Patna).

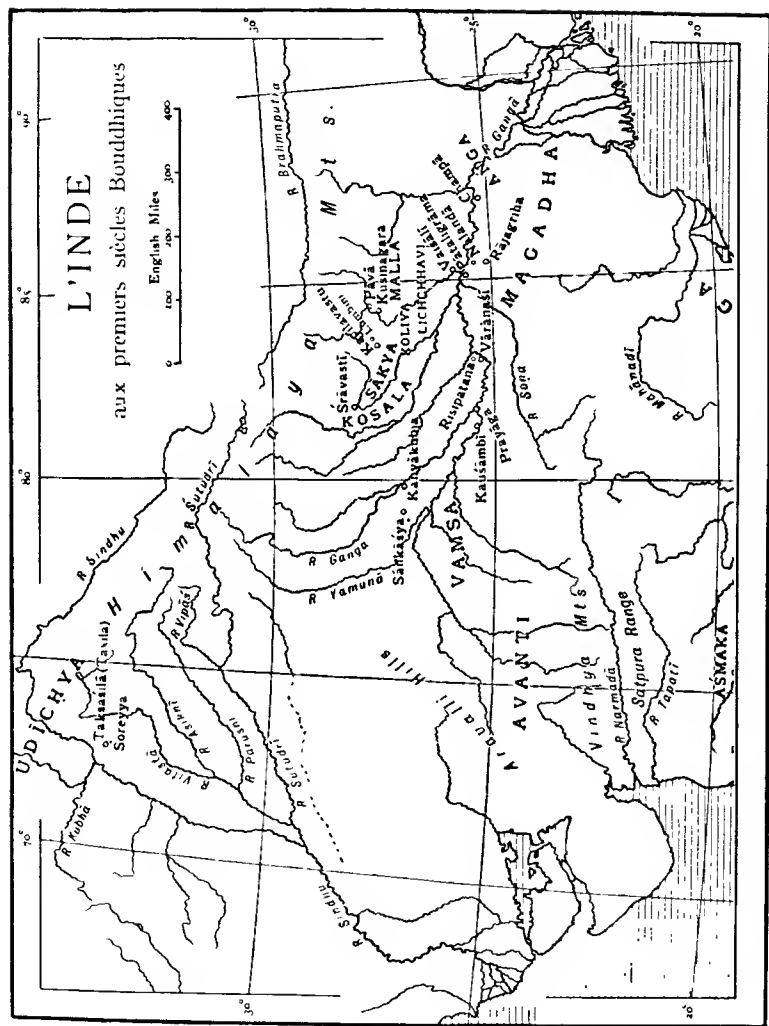
L'absorption du Koçala, qui occupait une situation moyenne sur le cours du Gange, par le Magadha, puis la conquête magadhienne du pays Anga, vers les confins du delta, marquent le déplacement continu de l'axe politique vers l'est, aux premiers âges bouddhiques. Une puissante action colonisatrice de la poussée aryenne avait précédé de peu la création de ces États, par victoire tant sur la jungle que sur les populations de couleur. En de tels pays, le Brahmanisme

(1) Les Bouddhistes n'ont peut-être présenté de la sorte les événements que pour échafauder la fable édifiante d'un monarque bourrelé de remords, cherchant refuge auprès du Maître et admis dans la communauté (*Vinaya*, II, 190; *Digha*, I, 861).

n'était implanté que de fraîche date et superficiellement; de là vient sans doute que ces contrées furent si propices à la propagation du Bouddhisme. Ajoutons qu'une poussée, d'ampleur moindre, en direction du Dékhan, avait porté la culture aryenne aux confins méridionaux du bassin gangétique: chez les Vamsas, ou Vatsas, dont la capitale, Kauçambî, devait se trouver sur la basse Yamunâ, et dans les hautes vallées des affluents de droite de cette rivière, vers les sources de la Charmanvati, où s'était fondé le royaume d'Avanti. La capitale de cet État, Ujjayinî (Ujjain), paraît avoir été le lieu d'origine du pâli, cette *koivî* des langues alors usuelles en Hindoustan, idiome dans lequel fut composé le canon bouddhique, avant qu'on éprouvât le besoin de le transcrire dans la langue sacrée des brahmanes, le sanskrit (Przyluski, CCVII, 330).

Ce Bouddhisme, qui s'élaborait au pourtour de l'indianité, dans son extrême et comme à ses limites vers le sud-ouest, avait tiré son origine des confins septentrionaux. La région sise à l'est du Koçala, entre les cimes himalayennes et le Gange, renfermait, par contraste avec les vastes États monarchiques mentionnés ci-dessus, une poussière de petites républiques, issues des clans indépendants. La confédération des Vrijjis (Vajji) unissait huit États, dont le principal, celui des Licchavis, possédait Vaiçâlî pour capitale. Deux groupes Mallas avaient pour villes Kuçinagara et Pāvā. Les Çākyas, aux confins du Népal moderne, étaient gens de Kapilavastu; une dépendance plus nominale qu'effective les rattachait au Koçala. C'est dans cet État d'au plus un million d'habitants, que naquit le Bouddha, « le sage des Çākyas » (Çākyamuni). Le nom de cette nation ressemble à Çaka, nom indien d'un peuple scythe qui, installé entre le haut Indus et l'Oxus, faisait alors partie de l'empire perse (1), et qui devait, au 1^{er} siècle de

(1) Sur les Sakai d'Hérodote, habitants du Sakastāna (Seistan), assujettis par Darius I^{er}, puis alliés de Darius III contre Alexandre, voir LXXIII, 888 et 841. Ce peuple devait être bien faiblement iranisé. Voir notre chap. IV.



Men and thought in Ancient India, par R. MOOKERJII, London, Macmillan, 1924.

notre ère, envahir l'Inde. Divers indices font supposer une affinité — géographiquement plausible — de ces clans avec la population tibétaine; l'exposition des cadavres dans les arbres, l'appartenance du premier roi tibétain à la famille d'un Licchavi nommé Çākya, les types ethniques figurés sur les sculptures de Barhut et de Sanchi (vers 200 avant J.-C.) : voilà de quoi persuader à V. A. Smith que l'ambiance natale du Bouddha devait être mongole, comme se rattachent aux Mongols les montagnards Gurkhas et les Tibétains (LXXIV, 47). A coup sûr, cette ambiance n'était que peu aryenne.

*
* *

Ce que nous savons des États gangétiques aux VI^e et V^e siècles nous est connu par les littératures indigènes : brahmanique en sanskrit, bouddhique en pâli (Ceylan) ou en sanskrit (Népal); jaina en magadhî, en çauraseni (Muttra) ou en mahârâsiri (pays marathe). L'indifférence à l'histoire s'y montre à ce point, que, bornés à ces sources, nous ignorerions jusqu'à la réduction du Sindh en satrapie par Darius.

La parole ici appartient aux iranisans. L'inscription de Béhistoun, abstraction faite de sa cinquième colonne, se situe entre 520 et 518; or le Sindh n'y figure pas encore parmi les possessions de Darius. Par contre, ce pays entre dans les énumérations de provinces fournies par deux tablettes de Persépolis (518-515) et par les inscriptions de Naksh-i-Rustem (peu après 515). Voilà des précisions capitales. Pour les âges ultérieurs, la numismatique iranienne, puis hellénique, et la science grecque nous apportent leurs lumières.

La science grecque travaille d'abord au service du Grand Roi. La croisière de Scylax, qui étudia le cours de l'Indus depuis le point où il devient navigable jusqu'à son embouchure, et gagna ensuite l'Égypte par l'Océan Indien, devait servir les

ambitions de Darius. Le navigateur colporta des légendes telles que celle des Skiapodes, populations qui passaient pour s'abriter à l'ombre de leurs pieds, en même temps qu'il fournissait une documentation géographique sérieuse à la politique perse. Hécatee de Milet, autre Grec d'Asie Mineure, discerne diverses populations du Gandhâra, du rebord oriental de l'Iran et du haut Indus ; mais il inaugure la confusion qui assimile Indiens et Éthiopiens (fin ^{vi} siècle). Un siècle après (415-397), Ctésias de Cnide, pendant dix-sept ans médecin de Darius II et d'Artaxerxès Mnémon, décrit les races et productions du pays, mais avec trop peu de critique et en mêlant le mensonge à la fantaisie. Par contre, Hérodote (vers 450) fait abstraction des fables, et se représente fort rationnellement l'Inde comme composée de peuples multiples ; il n'a malheureusement ouï parler que de ceux qui confinaient à la Perse ; il ignore le Gange et tout ce qui se trouve par delà les sables d'outre-Indus.

La domination perse dure, plus ou moins effective, dans le Sindh jusqu'à la décadence des Achéménides au ^{iv} siècle, mais leur puissance cesse de s'étendre à partir de la défaite subie par Xerxès (486-465) en Grèce, où combattit un corps d'infanterie indienne. Ceux qui sauvèrent l'Attique se trouvèrent peut-être préserver indirectement l'Inde gangétique des entreprises du Grand Roi.

Nous disposons de peu de renseignements sur cette Inde-là durant le premier siècle qui suivit la mort du Bouddha. Ajāta-çatru eut pour successeurs son fils Darsaka (527-503 selon Smith), dont fait mention la *Svapna-Vāsavadattā* de Bhāsa : puis son petit-fils Udāsin ou Udaya (503-470), qui bâtit Kusumaputra sur le Gange, au voisinage de Pātaliputra. Deux princes dont nous ne connaissons que les noms terminent la dynastie des Çaiçunāgas : Nandivardhana et Mahānandin. Une intrigue de palais donna ensuite le trône à Mahāpadma, vers 413 ; ce monarque et ses huit fils composent la dynastie des neuf Nan-

daś, dont la gloire et l'opulence sont vantées tant dans les Purânas que par les auteurs grecs. Ces souverains paraissent n'avoir appartenu ni à la caste sacerdotale, ni à la caste noble : condition favorable sans doute à la propagation des hérésies anti-brahmaniques dans un Magadha toujours plus vaste, qui englobe tour à tour ses rivaux de jadis. Une réaction ne se dessinera que lorsque, avec l'aide de son ministre Cānakya, de caste brahmanique, Candragupta renversera le dernier Nanda, en 322.

CHAPITRE III

ALEXANDRE. — LES MAURYS

I

LA CAMPAGNE D'ALEXANDRE.

Grâce à la documentation que fournissent les Grecs — Arrien, Diodore d'Agyrion, Plutarque, Polyænus, Strabon — l'expédition d'Alexandre nous apparaît comme le principal événement de l'antiquité indienne. Notre point de vue serait autre, si nous nous guidions sur les sources indigènes ; à peine serions-nous informés d'un fait retentissant, mais de portée limitée, dont ne se trouve, en tout cas, affectée qu'une partie de l'Inde.

Cette expédition est la suite naturelle de l'installation du pouvoir macédonien en Perse ; c'est comme héritier du Grand Roi qu'Alexandre, continuant la tradition de Cyrus et de Darius, va intervenir au Penjâb. Si les successeurs de Xerxès avaient su maintenir leur autorité sur les satrapies créées aux rives de l'Indus par les grands Achéménides, ce conquérant, venu d'Occident, eût pu gagner sans coup périr le pays des cinq rivières. Moyen entre les points de vue grec et indien, il y a un point de vue iranien duquel se doivent juger les événements qu'il nous faut à présent décrire.

Après la prise de Persépolis (330), Alexandre se soumet le Seistân et la vallée du Helمند, il fonde Alexandrie d'Arachosie (Kandahâr). Parmi les rigueurs de l'hiver 329-328,

il franchit les montagnes qui le séparaient de la vallée de Kaboul ; il ne vise pas encore l'Inde, mais la Bactriane, — en termes modernes Balkh et Boukhâra. Pour asseoir sa domination dans cette région, sur les ruines de l'autorité persane, il établit des colonies militaires de part et d'autre de l'Hindu Kush, qui sépare la rivière de Kaboul (Cophen) du bassin de l'Oxus. L'année 327 se passe à maîtriser les montagnards du Chitral et du Swât, affluents septentrionaux de la rivière de Kaboul. Alexandre crée Nicée en ce pays à demi indien, satrapie qui échoit à Nicanor. Quand il arrive aux confins de l'Indus, il est, depuis plus d'une année, en intelligence avec Âmbhi, prince héritier de l'État riverain de ce fleuve.

Le passage de l'Indus, sur un pont de bateaux, en amont du confluent de la rivière de Kaboul, s'opère donc en pleine tranquillité ; l'armée est bien accueillie à Takshaçilâ (Taxila), capitale de cet État, dont Âmbhi, qui vient de perdre son père, est sacré roi. Alexandre lui confirme ce titre en l'assurant de son amitié. Le premier contact entre Grecs et Indiens s'inaugure et s'organise. Onésicrite le Cynique s'entretient de Pythagore et de Socrate avec des ascètes nus.

De l'autre côté du Jhilum (Hydaspes), le premier des cinq affluents de l'Indus pour qui arrive de l'ouest, règne un potentat rival d'Âmbhi et appartenant à la dynastie de Pûru : ce « puruide », pour parler grec, ce « paura », pour parler sanskrit, est le Poros ou Porus de nos historiens d'Occident. Il dresse une armée contre l'envahisseur, mais il trouve contre lui, à côté des Macédoniens, d'authentiques Indiens, déjà vassaux ou alliés d'Alexandre. La lutte qui va s'engager ne peut guère apparaître comme une guerre gréco-indienne. L'Hellade propre n'est que par accident solidaire des entreprises du roi de Macédoine, et ici ce dernier agit en possesseur du trône achéménide. D'autre part, l'adversaire n'est qu'un des nombreux râjas d'une contrée sans unité aucune ; il ne

peut se considérer comme le défenseur d'un monde indien animé d'un patriotisme commun. Ce Paurava, dont le nom nous demeure inconnu, ne va combattre que comme ennemi héréditaire du rāja de Takshaçilā.

Son armée, selon Arrien, se composait de 30 000 fantassins, 4 000 cavaliers, 300 chars, 200 éléphants. Au début de 326 elle se concentre sur le Jhilum pour en interdire le passage. Le printemps s'écoule, pendant lequel Alexandre a méthodiquement préparé sa marche en avant; par diverses feintes il attire, il accroche l'attention de son adversaire. Ce n'est pas une vaine métaphore de dire qu'il se jette sur lui, au jour propice, avec la rapidité de la foudre, car c'est au cours d'un violent orage qu'un corps d'armée passe brusquement la rivière, à quelque distance du gros des troupes. Les éléphants, sur lesquels comptait le Paurava pour effrayer les Grecs, sont tournés par la cavalerie macédonienne, — 11 000 hommes sous le commandement d'Alexandre. Cette cavalerie, avec l'aide des archers recrutés en Asie centrale, décide de la bataille; l'infanterie intervient lorsque l'ennemi se trouve déjà en pleine confusion. 12 000 Indiens sont massacrés, 9 000 faits prisonniers. Blessé neuf fois avant d'être pris, le Paurava émet la prétention d'être traité « en roi ». Effectivement Alexandre le restaure dans sa souveraineté, mais sous sa propre hégémonie.

Entre le Jhilum et l'affluent immédiatement plus oriental de l'Indus, le Chinâb (Acesines) s'étendait la nation des Glausai, ou Glauganikai. Ils firent bientôt leur soumission. L'armée, longeant les contreforts himâlayens, avait atteint l'autre rivière, la Râvi (Hydraotès), à travers le pays des Adhristas (Hydraotès) et des Kshatriyas. Ce dernier nom, nous le verrons, désigne la caste guerrière et noble, en toute société hindoue, non une nation particulière. S'il a été retenu par les historiens grecs, sans doute la raison en est-elle qu'un peuple de la région était au pouvoir d'une aristocratie militaire. La

capitale, Sangala, fut mise en état de défense. Cette ville, traditionnellement hostile au Paurava, fut l'objectif commun d'Alexandre et du potentat indien, dont la fureur destructive s'exerça sur les ruines amoncelées déjà par les troupes macédoniennes. Plus prudent, le rāja Saubhūti, que les Grecs désignent, sous le nom de Sophytès, comme un remarquable administrateur, accueillit Alexandre avec honneurs et présents.

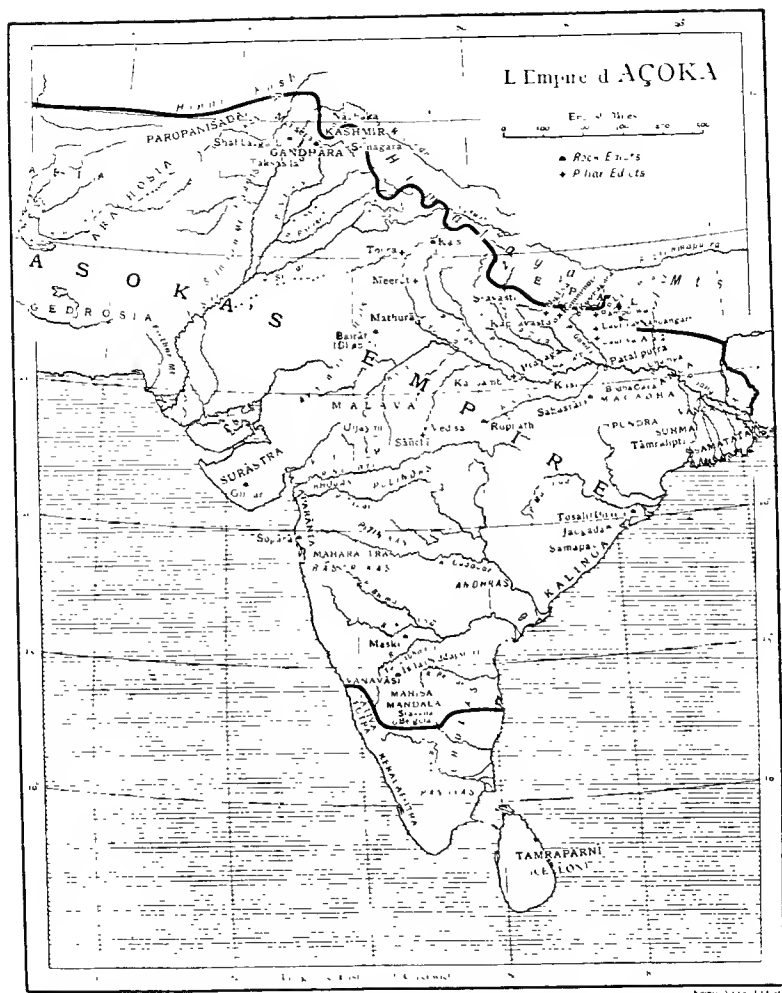
La quatrième rivière au delà de l'Indus, le Biās (Hyphasis), devait marquer à l'avance grecque son arrêt définitif. L'autorité du maître se trouva mise en échec par l'obstination de ses lieutenants à ne pas pousser plus loin la conquête. Le chef se confina trois jours sous sa tente et décida de faire retraite. Il n'en donna l'ordre toutefois qu'après avoir sacrifié aux dieux helléniques et construit sur la rive ouest douze autels monumentaux. Seule manquait à la conquête une dernière étape, l'accès à la Sutlej, ultime affluent de l'Indus. Alexandre, en effet, ne paraît avoir eu nulle visée sur les États du bassin gangétique, n'ayant sans doute possédé à leur propos aucune information précise.

Le retour commence à la fin de juillet 326, à travers les États du Paurava, désormais agrandis jusqu'au Biās. A l'ouest du Jhylum, Alexandre laisse subsister trois monarchies, ses vassales : celle d'Āmbhi entre cette rivière et l'Indus ; puis, dans la haute vallée du fleuve, au Cachemire, celles des rājas d'Abhisāra et d'Uraçā (Arsacès). Il charge le Crétois Néarque de préparer une flotte qui, avec des bateliers égyptiens, phéniciens, cypriotes, devra descendre le Jhylum, puis l'Indus, jusqu'à la mer. Cette dernière phase de l'expédition, très dure, achève la conquête en même temps qu'elle effectue la retraite. Exploit sans analogue dans aucune histoire, cet acheminement de troupes exténuées le long d'un fleuve aux limites incertaines, en un climat torride, entre deux déserts. De part et d'autre, les divisions d'Héphestion et de Cratère escortent

sur les berges, en guerroyant, la lente descente de l'armada. Plus d'une fois le salut de l'entreprise fut l'œuvre personnelle du chef, grâce à son génie de tacticien.

L'armée va retrouver, au niveau de leurs confluent, les divers tributaires de l'Indus antérieurement conquis dans leur bassin supérieur. Le départ a lieu en novembre 326. Dix jours après on atteignait le Chenâb. Les troupes traversent le pays des Sibi, puis parviennent, entre Chenâb et Râvi, chez les Mâlavas (Malloi), qui réunissaient près de 100 000 combattants. La rapidité de manœuvre tira les Grecs d'un mauvais pas ; ils exterminèrent en masse leurs adversaires. Les Mâlavas survivants, ainsi que le peuple plus avisé des Kshudrakas (Oxydrakai), établi entre Râvi et Sutlej, comblèrent Alexandre de cadeaux : étoffes de coton, lingots d'acier, écailles de tortues. Ces riches tribus furent annexées à la satrapie de Philippe, qui s'étendait au nord-ouest de l'Indus jusqu'à l'Hindu Kush (Paropanisadae).

Le premier semestre de 325 est consacré à la descente le long de l'Indus jusqu'à Pattala, où commençait alors le delta (vers Bahmanâbâd). Chemin faisant, Alexandre avait assujéti sans lutte le chef des Mûshikas (Musikanos) ; toutefois, l'irréductible hostilité qu'il rencontrait en ces régions était inspirée non par la caste guerrière, mais par le sacerdoce brahmanique, par ces étranges « philosophes » dont aucune soumission ne pouvait être obtenue. L'armée s'est scindée en plusieurs corps. Une partie, confiée à Cratère, escalade le plateau iranien et prend la route de Kandahâr vers le Seistân. La flotte quitte le fleuve et vogue vers l'ouest à travers l'Océan, sous la direction de Néarque. Alexandre fonde aux bouches de l'Indus, plus septentrionales qu'aujourd'hui, divers établissements maritimes, installe dans la fonction de satrape Apollonophane en Gédrosie (ouest de l'actuelle Karacht), puis s'achemine à travers la Perse vers la Mésopotamie. Il réintègre Suse en mai 324, mais meurt à Babylone en juin 323.



Men and thought in Ancient India, par R. MOOKERJI, London, Macmillan, 1924.

On a exagéré, comme on a sous-estimé, l'importance historique de cette campagne d'Alexandre en pays indien. Elle n'a sans doute pas exercé une influence décisive sur les destinées de l'Inde, car ses résultats furent fragiles. Pourtant les huit années d'occupation macédonienne ouvrent une ère de plusieurs siècles, durant lesquels l'hellénisme sera un facteur non seulement de culture, mais de gouvernement sur les confins ouest de l'indianité. Un contact direct s'est établi entre les civilisations méditerranéennes et celles du Penjâb comme de l'Asie centrale; la Babylonie sémitique, l'empire perse ne font plus écran entre l'Occident et l'Orient. Ce sont là des faits d'une immense portée pour l'histoire non pas seulement grecque ou indienne, mais universelle, la seule véritable histoire.

II

CANDRAGUPTA.

Sous maints rapports, à nos yeux, l'Inde après Alexandre diffère de l'Inde avant Alexandre. Grâce aux historiens grecs, grâce à la numismatique, les incertitudes chronologiques se font moins décevantes. Les faits eux-mêmes se simplifient, comme si, à l'exemple des formidables empires perse ou macédonien, l'Inde même cherchait à s'unifier.

Le Magadha, nous l'avons constaté, prend au iv^e siècle une hégémonie croissante sur les contrées gangétiques. Vers 322, approximativement un an après la mort d'Alexandre, commence en ce pays un règne de vingt-quatre ans, qui fonde le premier empire indien. Par une œuvre littéraire du v^e ou du vi^e siècle après Jésus-Christ, le drame intitulé *Mudrârâk-sasa*, nous avons des clartés, d'ailleurs incertaines, sur la révolution de palais qui substitua aux Nandas les Mauryas. Peut-être Candragupta, l'usurpateur, était-il fils naturel du dernier Nanda ; il eut pour appui, comme il avait eu pour

précepteur, celui qui passe pour avoir été le principal théoricien politique de l'Inde, Cānakya ou Visnugupta, traditionnellement identifié à Kauṣilya, l'auteur prétendu de l'*Arthaśāstra*. L'association de la puissance brahmanique et de la force matérielle, association rarement réalisée, devait se montrer féconde.

Vers le temps où il prenait le pouvoir à Pātaliputra (Patna), Candragupta, soutenu par les États septentrionaux, intervenait au Penjâb et y exterminait les garnisons macédoniennes. Pour la première fois, semble-t-il, les vieilles communautés indo-européennes de l'Indus, foncièrement brahmaniques, éprouvaient une réaction de la part des communautés plus récentes, essaimées dans ce bassin gangétique où le brahmanisme devait composer avec maintes religions rivales. Les tentatives d'unification de l'Inde sont trop rares à travers les âges pour qu'on n'attire point l'attention sur les caractères propres de chacune. Celle-ci fut nette et forte. La preuve en est qu'au Penjâb et au Sindh Candragupta faisait figure de maître lorsque vint s'affronter à lui un nouveau conquérant occidental, Séleucus.

En rivalité avec Antigone, le Nikator avait fondé à Babylone, en 312, sa royauté sur toute l'Asie occidentale. Reprenant, lui aussi, après Alexandre, les ambitions persanes, il devait chercher à récupérer les satrapies d'outre-Indus. Non seulement il n'y parvint pas, mais il céda les Paropanisadai (Kaboul), l'Arie (Herât), l'Arachosie (Kandahâr), la Gédrosie à Candragupta, possesseur ainsi désormais de l'Iran oriental. Nous ignorons les conditions dans lesquelles se heurtèrent les deux puissances (vers 302). Il semble que Séleucus ne marchanda pas ses concessions au monarque indien, pour avoir sa liberté d'allures dans l'ouest et pouvoir y mettre en ligne un contingent d'éléphants (à Ipsus en 301). Candragupta épousa une fille du souverain syrien et reçut avec honneurs son ambassadeur Mégasthène, auquel nous devons l'une

des plus sûres descriptions de l'Inde antique, malheureusement transmise bien incomplète.

Les possessions de Candragupta s'étendent de l'Afghanistan au Bengale. Elles englobent tout le nord de l'Inde, — y compris le Kāthiāwār, — jusqu'à la Narbadā, et plus que l'Inde propre, vers l'ouest. Cet empire n'est pas seulement constitué par la juxtaposition de territoires disparates sous un même sceptre; il est réellement fondé par une administration commune, qui fait partout régner, avec l'autorité royale, le bien public.

Les renseignements nous manquent sur la fin du règne d'un souverain à peine âgé de 50 ans (298). Si l'on en croit les Jains ayant appartenu à leur secte, il aurait abdiqué, émigré vers le sud avec Bhiadrabāhu (1), au cours d'une famine de douze ans, et aurait pratiqué le suicide par inanition, en honneur dans cette religion. Peut-être n'y a-t-il de vrai dans une telle tradition que la faveur accordée par Candragupta au Jainisme et son abdication au profit de Bindusāra, son fils.

Bindusāra paraît avoir reculé largement, à travers le Dēkhan, les limites méridionales de l'empire. Durant un règne de 28 ans, il en affermit la cohésion, sans compromettre en rien l'œuvre de son père, mais en préparant au contraire, au bénéfice de son fils Açoka Priyadarçin, un patrimoine de puissance et de sagesse. Il fut en relations avec Antiochus Soter et eut à sa cour des ambassadeurs permanents de ce potentat, peut-être aussi, vers la fin de son règne, du roi d'Égypte Ptolémée Philadelphe. Bien que les Grecs ne possédassent plus aucun territoire indien, ils avaient maintes possibilités d'accès à l'intérieur du pays, comme diplomates ou négociants.

(1) *Infra*, p. 172.

III

AÇOKA.

Le troisième monarque de la dynastie maurya n'est pas seulement le plus grand potentat indigène de l'Inde, mais un sage parmi les sages qui furent pour l'humanité des chefs. Il eut la noblesse, la douceur de Marc-Aurèle, sans participer à sa faiblesse, à son désenchantement. Il eut la maîtrise intégrale du spirituel et du temporel, que possède, en théorie, le *kiun tseu* chinois, mais sans la hiératique inertie du non-agir. Personne autant que lui n'a concilié l'énergie et la bienveillance, la justice et la charité. Il fut la synthèse vivante de son temps et nous apparaît tout moderne; ce que seuls des utopistes nous paraissent avoir conçu, il l'a effectué en un long règne: au comble de la puissance matérielle il a organisé la paix, et largement au delà de ses immenses domaines il a réalisé ce rêve de quelques religions: un ordre universel, un ordre humain.

Et cette figure si unique n'est point une figure légendaire. Non qu'il n'existe à l'entour des récits incertains, mais l'essentiel, par une faveur exceptionnelle de l'histoire, nous est fourni en des documents épigraphiques d'une authenticité hors de conteste. Aux quatre coins de l'Inde, des rochers ou des piliers de pierre gravés d'inscriptions prakrites perpétuent les messages du souverain à ses sujets, messages où s'exprime, sans vaine gloriole, une narration objective, où se traduit sans emphase la plus rare des biographies.

L'intention de s'adresser ainsi au peuple et à la postérité s'inspire de l'exemple de Darius. L'architecture, la décoration des monuments porteurs d'inscriptions confirment cette impression, car elles rappellent nettement le style de Persépolis: nous n'en voulons pour preuve que le chapiteau de Sarnath, conservé au musée de Lucknow. La notion d'une royauté

universelle est conçue, dans le monde indien, à l'imitation de l'empire perse. Autant que les Achéménides, Açoka montre un intérêt passionné pour la prospérité de ses peuples. Il fonde Çrinagar, la capitale du Cachemire, et y bâtit cinq cents monastères ; il édifie, au Népal, Deo-pâtan. Dans sa capitale, Pâtaliputra, il substitue aux constructions de bois des palais de pierre. Il complète les travaux d'irrigation entrepris par Candragupta. Il installe partout des fondations hospitalières pourvues de ressources médicales et pharmaceutiques pour hommes et bêtes. Ne voyons pas là sensiblerie ni raffinement de scrupules religieux, chez un prince débile. Cette lutte contre toute souffrance porte la marque bouddhique et jaina, mais la volonté d'instaurer un ordre universel, réglé dans les moindres détails, pour la sauvegarde de tous intérêts dont le monarque assume la charge, c'est le dessein d'un « roi des rois ».

Moraux ou matériels, les intérêts sont envisagés avec la même ampleur, comme avec la même minutie. Tout comme une administration vigilante pourvoit à la police, aux finances, à l'économie nationale, des fonctionnaires sont chargés de faire régner la loi non seulement juridique, mais morale. La tolérance, bien différente de celle que nous concevons, et qui laisse vivre les cultes pourvu qu'ils ne compromettent pas la paix intérieure, consiste en un zèle effectif en faveur de chaque religion. Chacune, en effet, se définit, comme le pouvoir royal, par la promotion du *dharma*, loi à la fois morale, religieuse, civile ; fût-elle la tradition d'une secte ou d'une école, la loi ne compromet pas la sûreté de l'État si celui-ci la contrôle ; et la législation, fût-elle royale, n'apparaît pas comme « laïque », dirions-nous, ou extra-religieuse, car le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, répartis entre deux castes — brahmanes et ksatriyas — ne se distinguent pas dans la fonction du souverain. Ce n'est donc point par superstition ni par syncrétisme qu'Açoka favorisa l'orthodoxie brahma-

nique, bien qu'il fût converti au Bouddhisme ; et ses libéralités pour cette religion ne l'empêchaient pas d'aider assez puissamment les Jainas pour avoir été considéré comme un des leurs. La tolérance n'est pas ici un pis-aller destiné à maintenir la paix, mais « l'essence même de la religion ». « Chérir sa secte en dépréciant les autres par attachement à la sienne, pour en exalter le mérite, c'est infliger à sa propre secte la plus grave injure. » Açoka se trouve d'accord avec « ascètes et brahmanes » en prescrivant « maîtrise des sens, pureté de la pensée, gratitude, fermeté dans la dévotion » (Édit sur pierre n° VII) ; « minimum d'impiété, maximum de bonnes actions, bonté, libéralité, véracité, pureté d'action et de pensée » (Édit sur pierre n° II).

Ainsi lorsqu'il préconise, avec son autorité de roi, ce que les religions ordonnent en commun, le souverain accomplit la même fonction organisatrice que lorsqu'il pourvoit au bien-être de ses peuples. La formule de cette politique s'énonce en ces termes : le dharma vise au bonheur de toutes les créatures. Cette règle noble et simple, plus susceptible d'universalité que la tradition brahmanique, Açoka la prône dans son immense empire comme moyen de civilisation assimilable à des races disparates, et il y trouve, en outre, par delà ses frontières, un instrument d'union entre peuples. Voilà en quel sens il se fait moine bouddhique, sans que cette adhésion à la foi du Çākya muni implique une abjuration de l'orthodoxie brahmanique : tout au plus répudie-t-il, conformément au précédent de l'iranien Zoroastre, les sacrifices sanglants. Son attitude est celle d'un μέγας βασιλεύς dont l'impérialisme refuse de faire aucune différence entre le spirituel et le temporel.

Les événements du règne ne trahissent pas ces grandioses principes de justice et d'humanité, au moins à partir d'une certaine date. Monté sur le trône vers 273, à 21 ans environ, Açoka devint bouddhiste neuf ans après, mais cette

conversion ne produisit toute son efficience qu'à la suite d'une guerre contre le pays de Kalinga en 261. Guerre victorieuse, mais désastre humain ; 150 000 captifs, 100 000 morts. De l'anxiété qui en résulta dans la conscience du monarque dérive l'orientation ultérieure de son esprit. L'Édit sur pierre n° XIII avoue son remords, proclame son refuge définitif dans la loi du Bouddha, au bénéfice de laquelle, à Pâtaliputra, il réunira un concile, le troisième selon la tradition (vers 240). Dès lors l'empereur ne vise pas à d'autre victoire que celle de la loi, dharmavijaya ; il tient tous les hommes pour ses enfants. Par les missions qu'il envoie, il fait rayonner le prestige du dharma jusque chez Antiochos, petit-fils de Seleucus Nicator, chez Ptolémée Philadelphie d'Égypte, chez Magas de Cyrène, chez Alexandre d'Épire. D'autres émissaires pénètrent les royaumes tamouls des Cholas et des Pândyas ; d'autres encore nouent des relations avec Suvarnabhûmi, la Basse-Birmanie. Sous la direction de Mahendra, frère plus jeune du souverain, s'implante à Ceylan (Lankâ) un Bouddhisme qui s'y perpétuera : le roi Tissa et ses successeurs vont faire d'Anurâdhapura une des métropoles de cette religion.

La mort du souverain « cher aux dieux » survient vers 232 ; à Taxila, selon une tradition tibétaine. Mais entre deux de ses petits-fils se partage aussitôt l'empire : Daçaratha hérite des provinces orientales, Samprati des provinces occidentales.

CHAPITRE IV

INDO-GRECS, INDO-PARTHES, INDO-SCYTHES. LES KOUCHANES ET KANISKA

Durant le siècle qui suit la mort d'Açoka, l'intérêt se concentre, comme à l'époque d'Alexandre, près d'un siècle auparavant, sur le seuil nord-ouest de l'Inde. Les Mauryas s'affaiblissent et bientôt ne règnent plus que sur le Magadha. Ils végètent jusqu'à ce que, vers 185, le « maire du palais » (S. Lévi) Pusyamitra installe à leur place sa propre famille, que l'histoire devait appeler les Çungas.

L'origine des événements décisifs qui se produisent dans l'ouest remonte au temps même d'Açoka, vers 250. L'empire séleucide, sur lequel règne Antiochos II (261-246), se trouve amputé de deux provinces, qui simultanément s'affranchissent : la Parthie et la Bactriane. Les Parthes, que les Indiens appelaient Pahlavas, s'apparentaient aux nomades des steppes turcomanes : ils occupaient le sud-est de la Caspienne. Les Bactriens, limitrophes des Parthes au nord-est, étaient établis entre l'Hindu Kush et l'Oxus ; le nombre, la richesse de leurs villes étaient légendaires. Ces deux peuples paraissent avoir profité des embarras d'Antiochos, puis de Séleucus II (246-226) et III (226-223) en Occident, pour s'émanciper. La révolte parthe atteste un mouvement national dirigé par Arsakès, l'initiateur d'une dynastie qui régira la Perse pendant près de cinq siècles. La sédition bactrienne éclate par l'ambition d'un satrape grec, Diodotos ; elle représente une

explosion d'hellénisme en pleine Asie. Nul doute que cette formation de nations entreprenantes sur les confins indo-iraniens ait contribué à ébranler chez les successeurs d'Açoka la cohésion de son empire. Il en résulta en tout cas une conquête de l'Inde par l'hellénisme, plus profonde qu'au temps d'Alexandre. Cette conséquence paradoxale s'explique par l'emprise de la colonisation grecque en Bactriane. On se rappelle l'application, la ténacité d'Alexandre à posséder intégralement ce pays, à y établir des garnisons, à y fonder des villes. Malgré la fragilité des victoires remportées par le conquérant, cette partie de son œuvre n'avait pas été vaine.

L'Inde du Penjâb, naguère satrapie perse, puis province d'Alexandre, allait se trouver plus exposée encore à des attaques, maintenant que des États plus petits, mais turbulents, s'étaient constitués à sa proximité. Après Diodotos I^{er} et II, la Bactriane a pour roi Euthydemos, qui entre en conflit avec Antiochos le Grand, de Syrie. La paix se conclut par la reconnaissance de l'indépendance bactrienne vers 208. Mais, pendant les hostilités, les troupes syriennes avaient passé l'Hindu Kush et poussé une pointe dans la vallée de Kaboul, faisant subir une onéreuse razzia au prince Subhâgasena. Démétrios, fils d'Euthydemos, agrandit son domaine non seulement dans ce que nous appelons l'Afghanistan, mais en Inde propre, et porte le titre de roi des Indiens (200-190). Entre 190 et 180, des aventuriers grecs règnent à Taxila : Pantaléon et Agathoklès. De 160 à 140 environ, c'est un pur Grec, Milinda ou Ménandre, dont la trace devait rester dans l'histoire du Bouddhisme, qui possède Kaboul et le Penjâb. Vers 155, il conquiert tout le le Bas-Indus et le Kâthiâwâr, guerroye dans le Râjputâna et dans l'Oudh, prend Mathurâ sur la Jumnâ, atteint même Pâtaliputra. Il est péniblement repoussé dans la vallée gangétique par Pusyamitra, principal défenseur du monde hindou, quoique son nom en -mitra ait fait supposer que lui aussi pût être d'origine iranienne. Ajoutons qu'aux points de vue reli-

gieux ou littéraire, comme au point de vue politique, ce premier Çunga marque une réaction nettement indienne contre toute influence du dehors, en particulier une opposition brahmanique à ce Bouddhisme dont le caractère abstraitement humain avait si fort séduit le plus grand des Mauryas.

L'influence grecque sur l'Inde trouve aussi sa contre-partie. Un Hellène, Héliodoros, envoyé en mission à Besnagar (près de Bhilsâ, Inde centrale) par le roi de Taxila, Antialkidas, faisait élever une colonne en l'honneur de Visnu-Vâsudeva dont il se proclamait le dévot, bhâgavata. Pilier monolithe et inscription subsistent encore : témoignage qui s'accorde avec une abondante numismatique pour prouver l'interpénétration gréco-indienne à cette époque.

La Bactriane faisait, au moins du côté nord, écran entre la Parthie et l'Inde. Celle-ci était donc moins exposée aux attaques de celle-là. Toutefois il y eut au moins un potentat parthe, Mithridate I^{er} (171-136) qui, vers 138, annexa, pour quelques années, à ses États, le pays de Taxila. Des Indo-Parthes, comme des Indo-Grecs, sont attestés par les monnaies au delà même de l'événement qui allait mettre fin à la double autonomie parthe et bactrienne.

Cet événement — une nouvelle invasion — résulte d'un déplacement de tribus survenu fort loin de l'Inde, dans les steppes mongoles. Vers 170, des Scythes nomades, les Yue-tche ou Tokhares, chassés du Gobi (Kan-Sou actuel) par les Huns (Hiong-nou), commencent une migration impétueuse qui devait bouleverser l'équilibre asiatique. Ils bousculent les Çakas, Scythes iranisés, voisins septentrionaux de l'empire perse, et s'établissent dans leurs pâturages, au nord de l'Iaxarte (Syr-Daria). Expulsés, les Çakas se jettent sur la Parthie et la Bactriane, effaçant les derniers vestiges de la domination grecque (entre 140 et 120). Défaits à leur tour par la tribu des Wou-soun, les Tokhares s'installent sur l'Oxus, puis recouvrent les Çakas dans tout l'Iran oriental, à l'entrée de l'Inde.

Cette entrée fut forcée au 1^{er} siècle de notre ère. Elle marque la dernière invasion indo-européenne qu'ait subie l'Inde antique, Tokhares et Çakas formant deux branches du rameau scythique, poussé le plus à l'est sur le tronc indo-européen.

La conquête de l'Inde fut l'œuvre des Kouchanes (Kusāna), dynastie qui unifia les tribus Yue-tche et fonda leur hégémonie tant sur les Çakas de Parthie, leurs proches parents, que sur les populations du Penjâb. Ici se présentent de grosses difficultés de chronologie. L'intronisation du principal potentat de cette lignée, Kaniska, fut imputée à des dates incertaines entre — 57 et + 200. Les fouilles de sir John Marshall sur l'emplacement de Taxila permirent de restreindre l'ambiguïté : elles indiquent environ la fin du 1^{er} siècle après Jésus-Christ. D'autre part, l'histoire chinoise fournit quelques points de repère ; les communications entre le monde jaune et la vallée de l'Oxus, faciles à l'époque de l'empereur Wou-ti, auquel Chang-kien rapporte de son voyage une documentation sur l'Occident (— 120), se trouvent interrompues au début de notre ère ; elles ne se rétablissent que par les victorieuses campagnes de Pan-chao (73 à 102) contre les Kouchanes. L'avènement de Kaniska paraît postérieur à cette défaite de la puissance yue-tche, devenue puissance indienne. Aussi V. A. Smith, après avoir adopté la date de 78, qui paraissait la plus probable, choisit-il finalement celle de 120. Nous admettrons à sa suite que cette date marque le début de l'ère « çaka », inaugurée par Kaniska (1).

La succession des principaux Kouchanes demeure incertaine (2). Il est généralement admis que Kaniska vient après Kadphisès 1^{er} (Kujula-Kara K.) et II (Wima K.). Le premier

(1) Il faut remarquer que l'ère çaka débute un siècle ou un siècle et demi après la destruction de l'État çaka de Parthie, ruiné précisément par les Yue-tche. Une certaine indépendance de dynastes çakas se perpétua du Bas-Indus au Kāthiāwār, jusqu'au v^e siècle.

(2) A. A. MACDONELL, *India's Past*, 1927, p. 265 : « Il n'est pas impossible que Kaniska ait précédé les deux rois Kadphisès ; dans ce cas, sa date serait 78. »

de ces souverains, Scythe bactrianisé, dut, selon V. A. Smith, prendre le pouvoir vers 40. Il se saisit du Gandhâra et du pays de Taxila, aux dépens du prince parthe Gondopharnès, celui-là même qui, selon les apocryphes chrétiens, aurait reçu l'apôtre saint Thomas. Son fils Wima (78 à 110) se tailla un vaste empire englobant, outre le Penjâb, toute la moitié occidentale du bassin gangétique. C'est, semble-t-il, cet empire qui, dans ses régions septentrionales, subit le choc des armées chinoises conduites par Pan-chao. Wima ayant osé briguer la main d'une princesse de la cour de Chine, en 90, le général chinois, qui avait promené ses troupes jusqu'à la Caspienne, retint prisonnier le messager du Kouchane. Ce dernier, se jugeant offensé à son tour, fit passer le Pamir à 70 000 cavaliers ; mais cette énorme armée fut anéantie à sa descente sur Kashgar ou Yarkand. Toutefois cette défaite lointaine, qui donnait à l'empereur Ho-ti des tributaires indiens, ne paraît pas avoir affaibli le prestige des Kouchanes à l'intérieur de l'Inde. Rappelons, pour corriger le risque d'erreur que peut renfermer ce récit, que c'est peut-être Kaniska, non Kadphisès II, qui entra en conflit avec la Chine ; et que l'ère çaka commence peut-être non en 120 avec Kaniska, mais en 78 avec le second Kadphisès.

Mais reprenons le fil de notre récit, fût-il hypothétique. Un intervalle d'une dizaine d'années semble s'intercaler entre le second Kadphisès et Kaniska (120 ? à 162 ?). Ce dernier, fils d'un certain Vajheska, n'est pas apparenté à son prédécesseur ; il paraît originaire de Khotan, non de Bactriane ; de fait, il réside l'été à Kâpiçi, dans les Paropamisades, l'hiver à Purusapura (Peshawer) : l'axe de son empire ne se trouve plus en plein pays gréco-iranien.

Son activité guerrière s'exerce surtout dans les zones septentrionales. Il conquiert le Cachemire. Il établit sa domination sur les Parthes d'outre-Pamir, dans les régions sérindiennes où Kadphisès II avait subi son échec, et c'est à son tour l'influence chinoise qui recule en ces régions. Fait remarquable :

chaque fois que prédomine sur l'Inde une puissance qui s'étend à l'Iran ou à la Sérinde, une recrudescence du Bouddhisme se produit; quand, au contraire, s'élève une dynastie proprement indienne, on assiste d'ordinaire à une réaction brahmanique. Le règne de Kaniska coïncide avec un immense développement de la propagande bouddhique.

Comme Açoka, Kaniska réunit les Bouddhistes en un concile, mais qui se tient au Cachemire, annexé de fraîche date. Ce concile a pour mission de rédiger et de graver sur bronze des commentaires définitifs du canon. Cet effort dogmatique signale un tournant décisif de la foi : un néo-bouddhisme se fait jour, où l'élément métaphysique tend à l'emporter sur l'élément moral, et où, en même temps, des facteurs étrangers fusionnent avec les facteurs indiens.

Celui qui veut voir à l'œil nu, précis et irrécusables, ces facteurs multiples qui s'entre-croisent dans l'empire kouchane, n'a qu'à contempler l'opulente numismatique de cette époque. L'épithète iranienne « roi des rois » se rencontre avec le titre grec de « basileus », avec l'expression indienne « *adhirāja* », même avec ce mot de « *devaputra* » qui traduit en sanskrit la notion chinoise « fils du Ciel ». Mithra, Çiva, le Bouddha, Héraklès paraissent en effigie, indifféremment. Le nouveau Bouddhisme que, par opposition à celui du passé, on appellera « Grand Véhicule », s'est formé en un milieu sillonné des disparates influences que ces noms trahissent.

Le siècle de Kaniska est un âge de prospérité, de magnificence. L'entre-croisement des routes asiatiques à travers l'empire kouchane justifie son enrichissement. L'héritage de l'art gréco-bouddhique du Gandhâra s'assimile aux idéaux indigènes. Une personnalité prestigieuse, Açvaghosa, docteur bouddhique et philosophe, poète et musicien, ouvre des voies multiples à la littérature religieuse et profane des époques ultérieures. Le métaphysicien Nâgârjuna, le médecin Caraka, inaugurent des traditions puissantes.

Mais il était dans la destinée de l'Inde de ne pouvoir maintenir au delà de deux ou trois règnes une assez vaste unification du pays pour que l'éclat de sa civilisation se maintint égal à lui-même pendant plusieurs générations. Les successeurs de Kaniska, comme ceux d'Açoka, laissent aussitôt périlcliter l'empire. De ses deux fils, qui avaient partagé avec lui le pouvoir, Vâsiska et Huviska, seul le second lui survécut (162 à 182 ?). Son nom est presque tout ce que nous savons de lui, ainsi que de Vâsudeva I^{er}. Les Kouchanes du III^e siècle sont réduits à la Bactriane, avec Kaboul et le Gandhâra ; ils durent subir le joug sassanide.

CHAPITRE V

LE DÉKHAN JUSQU'AU III^e SIÈCLE

L'histoire du Dékhan commence plusieurs siècles plus tard que celle de l'Inde gangétique, *a fortiori* plus tard que celle du Penjâb. La conquête indo-européenne s'étendit d'ouest en est avant de gagner progressivement la péninsule méridionale.

La pénétration s'opéra par glissement le long des côtes, et aussi par voie maritime.

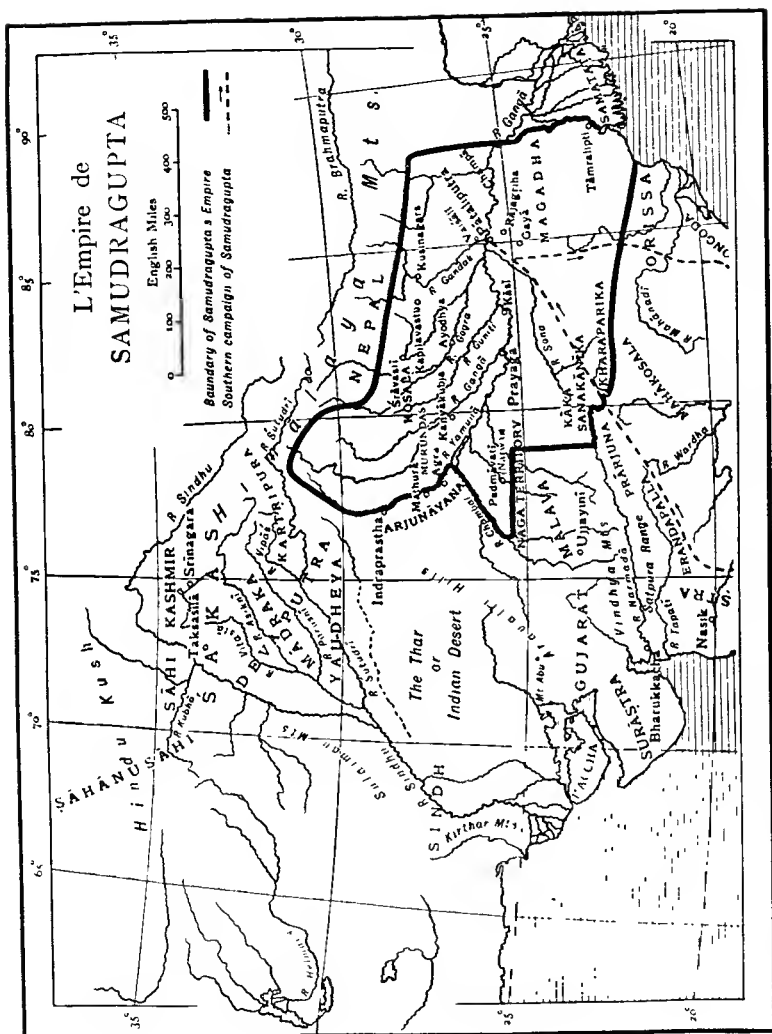
Nous avons signalé, au temps d'Açoka, la conquête du Kalinga (— 261), sur le golfe du Bengale. Au delà se trouvent des populations de langue telougou, occupant les deltas de la Godâvarî et de la Kṛsnâ. Avant même la mort du grand empereur bouddhiste, cette région, déjà connue pour sa richesse par Mégasthène, devint le royaume des Ândhras, tributaire d'Açoka, puis indépendant. Sa puissance s'accrut à tel point qu'elle se manifesta au delà même des Ghâts occidentaux, où les deux fleuves précités prennent leur source, sur la côte de l'océan Indien, coupant la péninsule d'est en ouest. De là une rivalité entre ce royaume et celui des Ksatrapas, pour la possession de la partie de la côte ouest pourvue de ports et de débouchés commerciaux. La dynastie ândhra couvre environ quatre siècles, approximativement de — 230 à + 225. La capitale fut d'abord à Amarâvatî, sur la basse Kṛsnâ; Çrî Pulumâyî, vers + 100, installa son gouvernement à Pratiṣṭhâna (Paithân), sur la haute Godâvarî. L'apogée de la dy-

nastie est atteint sous Gautamîputra Yajña Çrî, vers le milieu du II^e siècle ; ce souverain annexe l'État des Ksatrapas, mais pour quelques années seulement. Peut-être ce monarque, connu aussi sous le nom de Çâtakarni I^{er}, est-il l'initiateur de l'ère Vikrama (d'héroïsme), fameuse dans la tradition indigène ; mais alors ce Çâtakarni appartiendrait au I^{er} siècle, et cette ère commencerait en 58 (non pas 58 avant J.-C., comme supposait V. Smith, *LXXIV bis*, p. 151).

Passons dans le camp adverse, celui des Ksatrapas ou Satrapes. Ce titre, iranien, est caractéristique de deux dynasties fondées par des Çakas mis en fuite lors de l'invasion Yue-tche. La première fut implantée au Surâstra (Kâthiâwâr) ; l'un deses princes, Castana, paraît avoir été possesseur du Mâlva avant l'apogée des Kouchanes et être devenu vassal de Kaniska ; il régnait sur Ujjayinî, foyer d'une civilisation brillante. La seconde, à laquelle s'attache encore plus particulièrement le titre de Ksaharâta, fut l'ennemie héréditaire des Ândhras ; elle régnait sur le Mahârastra (1). Ménandre, roi grec de Kaboul, s'était avancé jusque-là au milieu du II^e siècle avant notre ère. La fortune du pays résultait de ses nombreux ports, d'autant plus précieux que, plus au sud, la côte devient inhospitalière : Bharukaccha (Broach), à l'embouchure de la Nabadâ ; Surâstra (Sourate) à l'embouchure de la Taptî ; Surpâraka (Soupara). Or l'importance de la navigation entre l'Inde et l'Égypte des Ptolémées s'était accrue depuis qu'au I^{er} siècle après Jésus-Christ l'art d'utiliser les moussons s'était répandu dans l'Occident. C'est ce second État çaka qui fut anéanti par Çâtakarni ; et c'est du premier que vint la revanche, lorsque le satrape d'Ujjayinî, Rudradâman, vainquit le souverain ândhra.

L'antagonisme entre États occidentaux et orientaux paraît avoir opposé des idéaux différents. Les Çakas, comme tous les

(1) En termes modernes : entre Sourate et Bombay.



Scythes indiens ou sérindiens, comme les Tokhares, conservent de leur origine étrangère de la sympathie pour le Bouddhisme, religion universelle; tandis que les Ândhras se font volontiers les soutiens du Brahmanisme. N'abusons pas toutefois de cette antithèse : si Ujjayinî fut un grand centre bouddhique, la culture orthodoxe s'y développait à tel point, que le royaume dont elle était la capitale fut le premier à rédiger des inscriptions non plus en prakrit, mais en sanskrit.

L'extrême sud de la péninsule possédait plusieurs villes maritimes en relations avec les mers de Chine comme avec l'Occident. Du pays Pândya, par exemple, face à Ceylan, partit une mission que reçut Auguste en — 20. Le royaume Chola prédominait sur la côte de Coromandel; le Chera, ou Kerala, sur la côte de Malabar, dont les principaux ports étaient Muziris (Cranganore) et Bakarai (en Travancore). Les nations du Coromandel atteignirent, dans les trois premiers siècles de notre ère, un haut degré de prospérité, qu'atteste le développement de la littérature tamoule, surtout à Madurâ. Une hostilité permanente opposait la plupart de ces peuples à celui de Ceylan, où, depuis la mission envoyée par Açoka, fleurissait le Bouddhisme.

CHAPITRE VI

LES GUPTAS

HUNS ET TURCS. HARSA

Les événements du ⁱⁱⁱ^e siècle échappent à l'historien; nous sommes très mal renseignés sur l'empire kouchane. L'histoire ne reprend qu'en 318-319, quand se fonde, dans le vieux pays de Magadha, une nouvelle dynastie vraiment indigène, qui revient aux traditions des Mauryas.

Le nom même que porte le fondateur de cette dynastie crée un trait d'union avec le passé : c'est encore un Candragupta qui accède au trône du Magadha. Son ambition est servie par un mariage dont les monnaies de l'époque devaient perpétuer la mémoire : ce prince épouse une héritière de la maison princière des Licchavis que nous avons mentionnée dans l'horizon politique du plus ancien Bouddhisme. Candragupta I^{er}, — premier dans cette dynastie que les historiens appellent celle des « Guptas » — acquiert ainsi non seulement Vaïçâlî, mais l'ancienne capitale Pâtaliputra; il englobe même l'Oudh avec Prayâga (Allâhâbâd).

Samudragupta, son fils (330 ? à 380 ?), est un personnage de premier plan; il représente, dans la galerie des potentats indiens, le conquérant irrésistible et d'ailleurs généreux. Nous possédons l'énumération de ses hauts faits dans une inscription gravée sur l'un des piliers qu'avait érigés naguère Açoka, celui d'Allâhâbâd. Il semble qu'on ait voulu — son successeur sans

doute — égalé ce foudre de guerre magnanime à l'empereur pacifique, de prestigieuse mémoire.

Stylisées selon le schéma d'un impérialisme légendaire, les conquêtes de Samudragupta s'orientèrent vers les différents points cardinaux (digvijaya) : 1^o une expédition de grande envergure à travers le Dêkhan, passant d'abord par le Kalinga, selon la tradition d'Açoka, puis suivant la côte est jusqu'à Kâncî (Conjeeveram), gagnant la côte ouest jusqu'à Candragiri et revenant par la lisière orientale des Ghâts occidentaux. De cette expédition le souvenir demeura profond et vivace parmi les nations méridionales. Ce fut moins qu'une conquête, car l'empire effectif de Samudragupta ne dépassa guère, au sud, la latitude marquée par les sources de la Narbadâ ; toutefois ce fut plus qu'une promenade militaire (1), car, dans certaines parties, l'équilibre du Dêkhan s'en trouva bouleversé. L'écroulement de plusieurs trônes, quoique passager, a dû servir l'ambition d'une dynastie méridionale appelée à un avenir important, les Pallavas, déjà maîtres de Kâncî quand y vint Samudragupta. Il suffisait à ce dernier de passer en souverain universel et de lever un tribut parmi ces peuples lointains : il prenait l'allure d'un « roi des rois », et, impuissant à englober dans ses domaines de si vastes conquêtes, il se permettait le geste glorieux de rétablir, sous sa suzeraineté, les princes une fois abattus.

Voici maintenant les autres directions dans lesquelles s'acheminait l'ardeur guerrière de Samudragupta : 2^o extermination des proches voisins de l'empire : notamment de Ganapati-Nâga, roi de Padmâvatî (Narwâr, au Gwalior), et des râjas entre la Jumnâ et la Narbadâ ; 3^o réduction en esclavage des rois de la jungle (selon Fleet : Inde centrale) ; 4^o imposition de tributs aux peuples frontières à l'est et à l'ouest, jusqu'à l'Assam au levant et vers l'occident jusqu'aux républiques des Mâlavas, Ârju-

(1) JOUVEAU-DUBREUIL, CXX.

nâyanas, Yaudheyas, etc., c'est-à-dire du Penjâb. Pour parler net, et traduire en expressions positives le langage ampoulé de l'inscription, disons que le domaine propre de Samudragupta embrassait tout le bassin gangétique, mais pas plus, et que, sur l'Inde comme sur le Dékhan, sa suzeraineté ne se manifestait que soutenue par des preuves effectives de sa force.

Les Çakas du nord-ouest, avec la fraction murunda de leur royaume, et les Cinghalais sont énumérés comme de lointains satellites gravitant autour de l'astre glorieux. Une source chinoise nous apprend qu'en effet deux moines, envoyés par Meghavarman de Ceylan (352-379) en pèlerinage à Bodh-Gayâ, conclurent avec l'empereur une entente aux termes de laquelle la piété cinghalaise fut autorisée à élever un monastère en ces lieux saints.

Pour proclamer et consacrer à la fois son empire universel, Samudragupta, lors de son retour du Dékhan, avait accompli le sacrifice du cheval, vieux rite que personne, depuis Pusyagupta, monarque çunga, n'avait osé faire revivre. Souverain universel, Samudragupta le fut sinon au sens géographique, du moins au sens humain de ce mot. Sa magnificence se traduisit non seulement par de la gloire mondaine, mais par de la libéralité envers tous les cultes : quoique dévot de Visnu, il patronna des bouddhistes fameux, en particulier Vasubandhu. Doué pour la musique et la poésie, des monnaies le représentent jouant de la vinâ et il fut salué « roi des poètes », kavi-râja. L'inscription le décrit « plein de compassion, et montrant un cœur tendre... véritable incarnation de la bonté ».

Une ère heureuse s'était décidément ouverte pour l'Inde et l'indianité. Voici venus les temps où l'art, la littérature, la philosophie bouddhique et, par contre-coup, la spéculation orthodoxe atteignent leur « akmè ». Kâlidâsa est, à peu d'années près, le contemporain d'Asanga. Cet épanouissement d'une civilisation ne peut qu'avoir été favorisé par l'exception-

nelle succession de plusieurs monarques remarquables, tout ensemble sages et forts.

De fait, le fils de Samudragupta, Candragupta II, nous représente l'idéal du ksatriya selon la *Bhagavadgîtâ* : son piétisme visnuite s'accommode d'une passion pour la guerre. Il conquiert le pays des Mâlavas (Mâlwa), le Gujérate et le Surâstra (Kâthiâwâr) en abattant le 21^e « grand satrape » de la dynastie çaka qui régnait à Ujjain. A la suite de cette vaste extension vers l'ouest, Candragupta II éprouva le besoin de déplacer dans cette direction l'axe de son empire : il prit pour capitales non plus Pâtaliputra, mais Ayodhyâ et Kauçâmbî. Héritier dès lors des traditions d'Ujjain, où le comput des années se faisait selon l'ère de Vikrama (— 58...), il se donna le titre de Vikramâditya, « soleil de puissance ». C'est sous le règne de Candragupta II (375? à 413) que l'illustre pèlerin chinois Fa-hien fit, au cours d'une absence de quinze ans (399-414), un séjour de plusieurs années dans l'Inde septentrionale, depuis Taxila jusqu'à Tâmrâlipti, port bengalais, d'où il gagna Ceylan et Java. Son récit fait revivre sous nos yeux la prospérité des cités gangétiques au commencement du v^e siècle.

Kumâragupta (413-455), fils du souverain précédent, dut chercher aussi la gloire militaire, puisqu'il célébra le sacrifice du cheval. Le fils qu'il laissa en mourant, Skandagupta, est la dernière grande figure de la dynastie (455-480). Celle-ci, sans s'éteindre encore, ne dominera plus qu'un royaume rétréci et mutilé.

Depuis la fondation de l'empire indo-scythe et la pleine assimilation des Kouchanes à l'indianité, pendant trois siècles et demi, l'Inde avait vécu exempte d'invasions étrangères. Elle ne s'était pas, pour autant, trouvée isolée des autres peuples : au contraire, ses relations avec l'Occident ou avec l'Extrême-Orient n'avaient jamais été aussi fréquentes, mais elles demeuraient pacifiques ; loin de faire obstacle au génie hindou, elles le stimulaient. Ces circonstances favorables,

combinées avec la formation de considérables empires, policés et forts, celui des Kouchanes, puis celui des Guptas, avaient porté à leur apogée toutes les virtualités de la civilisation indigène. Dans cette culture, en effet, le développement d'un facteur n'implique jamais l'annihilation d'un facteur concurrent. Ainsi, quoique la dynastie de Kaniska ait eu des convictions zoroastriennes, elle favorisa le Bouddhisme ; quoique les Guptas aient encouragé une rénovation brillante de la spéculation brahmanique, ils aidèrent à une ample expansion bouddhique. Les lettres, les arts, la prospérité générale y trouvaient leur compte : ce fut l'âge d'or de l'indianité.

Dans les dernières années de Kumâragupta, de nouvelles peuplades iraniennes se heurtèrent à l'empire, mais furent écartées des frontières. Sous Skandagupta, la première vague d'une migration redoutable vient battre les mêmes frontières : ce sont des nomades mongoloïdes, que l'Inde désignera sous le nom générique de Hûnas, dans lequel on reconnaît les Huns, envahisseurs de l'Europe. Ceux qui atteignirent l'Inde après le milieu du ^{ve} siècle furent les « Huns blancs » ou Ephthalites, d'un type plus voisin du type turc que de l'aspect hideux des compagnons d'Attila. Après un stage dans la vallée de l'Oxus, ils s'emparèrent de la Perse et de Kaboul. Skandagupta les avait éloignés pour quelques années (455), mais après qu'ils eurent tué Firôz le Sassanide, en 484, aucun État indien ne put leur barrer la route. Un des leurs, Toramâna, est implanté chez les Mâlavas (Mâlwâ) en 500, et son fils, Mihiragula, établit sa capitale dans le Penjâb, à Çâkala (Siâlkôt). De nouveau la même puissance politique dominait à la fois l'Iran et l'Hindoustan.

Un recul temporaire de l'invasion est marqué par le réveil de l'indépendance mâlava, en 528. Un prince indigène,

Yaçodharman, se soustrait au joug de Mihiragula, qui se jette sur le Cachemire. Ne manquons pas de remarquer, à ce propos, l'importance croissante que prend dans le milieu indien cette région moyenne entre l'Hindoustan et le Dékhan, laquelle s'étend de la Yamunâ (Jumnâ) aux Vindhyas et de l'Avanti au Kâthiâwâr. Déjà le ^v^e siècle s'était signalé par un éclat tout particulier d'Ujjain, qu'avaient convoitée les Ândhras et que les Guptas ravissent aux Satrapes. Au ^{vi}^e siècle, en raison de l'affaiblissement du Magadha, où s'épuise la lignée des Guptas, nous voyons le Mâlwa devenir le bastion de la résistance hindoue. Dans la péninsule du Kâthiâwâr, à Valabhî, la dynastie vraisemblablement iranienne des Maitrakas fonde, dès la fin du ^v^e siècle, un royaume appelé à une grande prospérité comme à une brillante notoriété bouddhique. Entre ces deux centres, Ujjain et Valabhî, se glisse une tribu de Gurlaras, apparentés aux Huns ; elle s'établit à Bharukaccha (Broach) et à Bhinmâl, dans le Râjputâna méridional. De ce dernier foyer, au milieu du ^{vi}^e siècle, émigre un certain Pulkeshin, du clan des Câlukyas, pour s'installer à Vâtâpi (Bâdâmi dans le district de Bijâpur, présidence de Bombay). Ce sera l'origine d'une puissance qui, au ^{vii}^e siècle, dominera le Dékhan.

Le nord-ouest de l'Inde avait cruellement souffert. Les derniers Kouchanes, chassés de Bactriane par les Huns, et réduits au Gandhâra, sous le règne de Kidâra, durent quitter le Gandhâra vers 475 et s'enfermer à Gilgit, dans l'espoir de laisser passer la tourmente. Effectivement, lorsque au milieu du ^{vi}^e siècle, les Huns battirent en retraite, les Kouchanes récupérèrent une partie du Gandhâra, qu'ils gardèrent jusqu'au ^{ix}^e siècle. Mais les destructions y avaient été féroces. Beaucoup de monastères étaient en ruines ; la tradition de la statuaire gréco-indienne était tarie pour toujours.

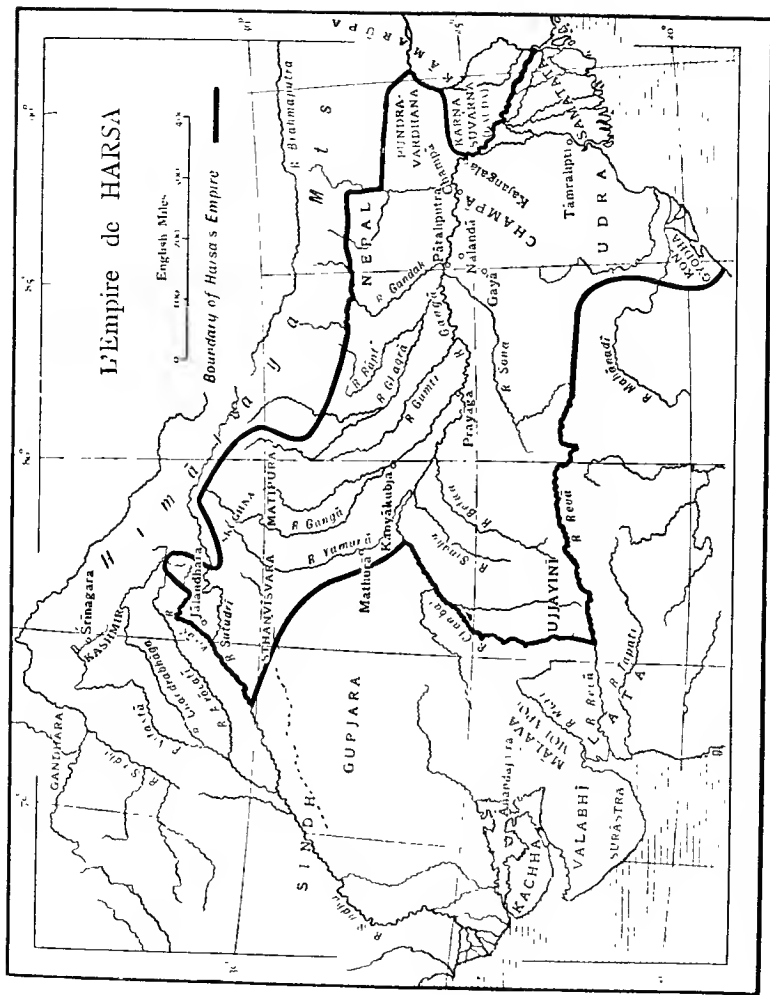
L'expulsion des Huns fut d'ailleurs inégale selon les régions. Elle fut très incomplète dans le bassin de l'Indus. Au surplus,

les ravages de l'invasion survécurent à l'invasion même. Le pays demeurait morcelé en une multitude confuse d'États, moyens ou minimes. V. A. Smith insiste avec raison sur le fait que l'invasion hunnique ayant brisé en grand nombre les traditions politiques et autres, l'Inde, où presque tout est de nature traditionnelle, se trouvait, en ce vi^e siècle, à un tournant insolite et critique de son évolution. Ajoutons que la menace de nouvelles irruptions barbares ne cessait de peser sur elle : peu après le milieu du même siècle, le royaume des Huns, sur l'Oxus, se trouve englobé dans un empire turc non moins belliqueux, dont le danger pour l'Inde ne s'évanouira que lorsque, cent ans après (661), cet empire s'écroulera devant les troupes chinoises.



Au commencement du vii^e siècle une puissance se lève parmi le chaos, dans la modeste principauté de Sthânîçvara (Thanésar, près de Delhi). Là, un rājā valeureux, Prabhākaravardhana, s'est aguerri à lutter contre les Huns et a fortement organisé son royaume, devenu redoutable aux Gurjaras, aux Málavas et autres peuples voisins. Peu après sa mort (604 ou 605), survient celle de son fils aîné, Rājyavardhana, que fait assassiner le roi de Gaura (Bengale). C'est au cadet, âgé de seize ou dix-sept ans, qu'incombe la charge du pouvoir, en 606. Ce jeune homme, Harsa, ou Çilāditya, « Soleil de Vertu », va inaugurer en héros une carrière qui fera de lui un émule d'Açoka. Sa biographie nous est connue tant par le *Harsacarita* de Bāna, que par un autre témoignage contemporain, celui du pèlerin chinois Hiuen-tsang.

Aussitôt élu par le conseil de l'État, le roi châtié, en une campagne foudroyante, le potentat bengalais. Mais voici que son propre beau-frère, le roi de Kanyākubjā (Kanauj), est occis par



Men and thought in Ancient India, par R. MOOKERJĪ, London, Macmillan, 1924.

le roi des Málavas. Harsa se saisit de Kanyákubjâ et en fait sa capitale. Appuyant ainsi la force sur la justice et la justice sur la force, il accrut de proche en proche son domaine, depuis les abords orientaux du Penjâb (exclusivement) jusqu'au delta du Gange. Comme Samudragupta, il posséda le Málwâ, le Gujérate, le Kâthiâwâr, et eut pour frontière méridionale la Nabadâ. Il posséda en plus le Népâl. Hanté peut-être par l'exemple du conquérant gupta, Harsa rêva de frapper un grand coup dans le Dékhan, contre le Mahârâstra. En 620 il attaqua le roi de ce pays, Pulakeçin II, de la famille Calukya ; mais ne put obtenir de ce côté aucun résultat.

Harsa fut plus qu'un soldat glorieux. Lui aussi était un kavirâjâ. On lui attribue une œuvre grammaticale, des poésies et trois drames : *Ratnâvali*, *Priyadarçikâ* et *Nâgânanda*. Il concilia de bonne grâce, avec ses origines çivaïtes, un zèle sincère et touchant pour le Bouddhisme dont il s'assimila les dispositions de charité. Il passait son temps à inspecter ses provinces, sévère à réprimer le crime, mais soucieux d'ouvrir des fondations hospitalières et d'épargner des souffrances à tous êtres vivants. Il accueillit Hiuen-tsang avec les plus grands honneurs et réunit à son intention un concile dans sa capitale (Kanauj, 643), pour l'exaltation du Mahâyâna. Cette assemblée faillit se terminer de façon tragique, un complot ayant été ourdi par des brahmanes, soit contre le pèlerin chinois, soit contre le monarque. Celui-ci ne convoqua pas moins, aussitôt après, à Prayâga, une nouvelle assemblée, où il combla de cadeaux brahmanes et Jainas aussi bien que Bouddhistes. Enfin l'éclat littéraire et artistique de cette première moitié du VII^e siècle ne le cède en rien à la gloire de l'âge gupta.

Harsa régna 41 ans et pourtant mourut en pleine vigueur (647). Il ne laissait aucun héritier. Sur ces entrefaites, un ambassadeur chinois, Wang Hiuan-ts'o, arrivait à la cour (648), mais était malmené, pillé par le ministre qui avait saisi le trône à son profit. L'émissaire jaune parvint à s'échapper,

trouva un asile et un vengeur auprès de Srong-tsan Gampo, fondateur de la royauté tibétaine : Népalais et Tibétains infligèrent une défaite aux troupes indiennes.

Nous nous abstiendrons, dans ce livre, de juxtaposer à l'histoire de l'Inde celle du Tibet, qui apparaît précisément à cette époque. Il nous suffira de signaler que, vers 650, date à laquelle nous arrêtons notre récit, une nouvelle puissance vient de se créer au nord de l'Himâlaya, puissance qui, dès l'abord, tient le milieu entre l'Inde et la Chine, et qui accueille le Bouddhisme.

Nous laissons l'Inde en une nouvelle phase d'émiettement, car l'empire de Harsa ne devait pas survivre à son fondateur. Le présent appartient à deux maisons régnantes très vivaces, l'une au nord-ouest du Dékhan, celle des Calukyas ; l'autre, au sud-est, celle des Pallavas. Quant à l'avenir, il appartiendra aux Turco-Mongols et, pour une part, à l'Islam, car l'ère de l'Hégire est ouverte depuis 622.



Les douze ou treize siècles d'histoire que nous venons de résumer à grands traits, et avec d'immenses lacunes, offrent-ils quelque unité ?

Cette indianité ancienne, répétons-le, est un chaos, de par la diversité des races et des langues, la multiplicité des traditions et des croyances. N'est-ce pas, en effet, de nos jours seulement que des communications rapides restreignent les distances, et que l'imposition aux peuples disparates d'une langue commune, l'anglais, ont donné quelque homogénéité à ces pays ? La principale unité que comportent les âges si sommairement décrits, c'est celle de la tradition védique imposée en tant que Brahmanisme par l'élément indo-européen. Au point de vue politique, c'est la tradition d'un roi des rois, qui suscite de temps à autre, ici ou là, quelque fragile empire. Mais aucune tradition locale n'assure la durée d'un tel pouvoir. Nous avons

vu, en effet, l'intérêt se concentrer tour à tour sur des Indes bien disparates : le Penjâb, la vallée gangétique, la région d'Ujjain, le Dékhan.

Les invasions par le nord-ouest sont un fait intermittent, mais chronique. Tantôt de nouveaux Indo-Européens viennent par là rejoindre les Aryens établis en Hindoustan, mais tantôt des Mongoloïdes, par exemple les Huns, les Turco-Mongols. Même dans ce dernier cas, non moins que lorsque l'invasion est grecque ou kouchane, les éléments qui viennent s'adjoindre à la masse hindoue se sont, au moins vaguement, iranisés. De cette façon, les envahisseurs, même non Indo-Européens, continuent et renforcent, renouvellent, sous des formes imprévues, cette solidarité primitive et permanente qui attache l'Inde à l'Iran. Sans doute tenons-nous là l'élément le plus constant de l'histoire indienne. N'est-ce pas, par exemple, de l'Iran que procède la prétention à une royauté mondiale ? et n'y a-t-il pas une corrélation entre cette royauté suprême et la faveur accordée à la seule religion connue qui fût de type universaliste ?

De fait, le Bouddhisme trouve son principal essor non pas tant dans l'Inde que dans les espaces sérindiens, qui le véhiculent de l'Oxus à la Chine. Gréco-Parthes, Gréco-Bactriens, Kouchanes, Turco-Mongols d'avant l'Islam, tous ces étrangers qui ont campé dans la Sérinde avant de s'établir dans l'Inde propre, sympathisent plus avec une religion quasi internationale qu'avec cette orthodoxie brahmanique dont le caractère social est spécialement hindou. Voilà pourquoi si souvent les potentats de grande envergure sont à la fois des dynastes venus du dehors, et qui associent à leurs ambitions temporelles un dévouement d'autant plus sincère qu'il est plus intéressé, au Bouddhisme.

Remarquons enfin que les distinctions que nous établissons, en Occident, entre l'antiquité et le moyen âge, défini relativement aux temps modernes, ne s'appliquent pas à l'Asie. Le

Bouddhisme n'a jamais instauré un ordre nouveau, comme fit le Christianisme dans le bassin méditerranéen; il est, en effet, parmi les éléments les plus anciens de l'indianité, si l'on met à part la préhistoire védique, et il n'a jamais conquis toute l'Inde, à beaucoup près. Les invasions qu'ont subies l'Inde et la Chine n'ont pas introduit dans ces pays des institutions nouvelles, comparables à celles que les Francs, par exemple, donnèrent à la Gaule romaine; elles se moulèrent bien plutôt dans les formes indigènes. Il n'y eut ainsi aucune coupure entre « antiquité » et « moyen âge ». En un sens, on pourrait dire que l'Asie fut, à toutes époques historiques, dans un état comparable à ce qui fut chez nous le moyen âge, en ce que toujours l'Asie vécut sur un ordre traditionnel, doublé d'une science scolastique. C'est en partie pour faire saisir cette continuité que nous avons poussé le récit jusqu'au VII^e siècle. Nos autres raisons, nous les trouvons dans le fait que l'Inde ancienne a fourni alors son complet développement, et qu'à cette époque intervient un facteur jusqu'alors imprévisible : l'expansion islamique.

DEUXIÈME PARTIE

LA SOCIÉTÉ INDIENNE

INTRODUCTION

S'il est vrai, d'une façon générale, que, chez les divers peuples, les multiples fonctions de la vie spirituelle, sociale ou individuelle, se dégagèrent lentement de la religion, une telle remarque se trouve particulièrement vraie de la civilisation indienne. La religion forme, pour ainsi dire, le dénominateur commun, ou la base fondamentale de tous les facteurs de l'indianité. Dans cette deuxième partie nous envisagerons la religion sous son aspect social, réservant pour la troisième l'examen de son aspect individuel.

Au seuil de cette analyse, qu'il nous faut entreprendre, des institutions religieuses de l'Inde antique, nous retrouvons les problèmes de la composition du monde indien. Il nous faudrait pouvoir discerner de l'apport indo-européen les facteurs antérieurs où dominait la culture dravidiennne. Or les matériaux nous manquent pour faire le départ entre ces deux éléments,

L'Inde méridionale, ayant été moins fortement aryanisée que celle du Nord, fournit, à travers l'histoire et aujourd'hui même, de la documentation sur les sociétés dravidiennes; mais bien téméraire qui oserait de là conclure à l'état social des pré-Aryens, 1 500 ou 2 000 ans avant notre ère. Faute d'in-

formation sur cette Inde non aryenne, nous sommes réduits à user d'un procédé extrêmement arbitraire qui consiste à présumer dravidiens les facteurs de l'indianité qui ne se tirent pas du stock védique.

Les Dravidiens de l'antiquité, n'ayant laissé aucun texte scripturaire, ne nous sont connus qu'à travers le Véda, pris au sens le plus large. Comme le Véda est, *a fortiori*, la base de notre connaissance de l'Inde classique, voici venu le moment d'en fournir un schéma succinct sans préjudice de l'étude qui en sera faite à propos de l'histoire littéraire.

Le Véda au sens le plus large désigne non un texte, mais la somme du *savoir*; par où il faut entendre l'ensemble des connaissances et des techniques requises par la vie religieuse (dharma). En un sens plus étroit, ce mot connote une certaine littérature, primitivement de transmission orale. Dans l'acception la plus restreinte ce sont quatre collections (*samhitā*) d'hymnes ou de formules, fond premier de la littérature védique.

Les quatre collections sont les suivantes : Le *Rgvéda*, corpus des stances (*rc*) laudatives de quelque divinité; — le *Sāmaveda*, corpus de mélodies destinées à être chantées sur des thèmes tirés du premier recueil; — le *Yajurveda*, corpus de formules sacrificielles en prose, pour la plupart postérieures aux hymnes du *rc*; — l'*Atharvaveda*, corpus de recettes magiques. La forme du quatrième Véda, calquée sur la présentation des hymnes du premier, atteste une production ultérieure, mais le fond appartient à un ordre de croyances extrêmement archaïque.

Une couche secondaire de textes védiques renferme des commentaires rituels (*brāhmanas*) ou métaphysiques (*āranyakas*, *upanisads*), destinés, les premiers, à guider le sacrifice, les seconds, à le transposer dans la spéculation abstraite. Chacun se rattache à l'un des Védas : par exemple, l'*Aitareya*

Brâhmana au *Rgvêda*, la Chândogya Upanisad au *Sâmaveda*, d'autres à telle ou telle des deux versions du Yajus, le noir (par exemple la Taittiriya et la Maitrâyanî Samhitâ) et le blanc (la Vâjasaneyî Samhitâ).

Les Brâhmanas, traités en prose, renferment une technique sacrificielle de rédaction et de destination sacerdotales. La multiplicité des brâhmanas exprime non seulement la diversité des sacrifices, mais la pluralité des écoles (çâkhâs).

Les Âranyakas, traités « forestiers », sont conçus à l'usage des ermites retirés loin du monde, en forêt. Loin des conditions de la vie mondaine, la religion rituelle ne paraît plus que symbolique d'une vérité transcendante : l'aboutissement normal de ces ouvrages est la philosophie des Upanisads. Le tableau ci-contre montre la connexion qui existe entre ces diverses sortes de textes : connexion de fait dans le cas de l'Aitareya-Brâhmana, dont l'annexe est un Aitareya-Âranyaka, qui renferme une Aitareya-Upanisad, ainsi que dans la série Kausitaki, exactement parallèle, ou dans la série Taittiriya ; connexion théorique et artificielle dans d'autres cas, par exemple dans le rattachement de nombreuses Upanisads tardives à l'Atharvavêda.

Une troisième stratification, qui comprend les six « membres » du Vêda (*Vedângas*) ou sciences d'interprétation exégétique : la phonétique, le rituel, la grammaire, l'éymologie, la métrique et l'astronomie (1), consiste en *sûtras*, vers mnémoniques d'un laconisme extrême. Cette nouvelle littérature, essentiellement scolastique, s'apprenait par cœur, et les explications en prose données par le maître devaient rendre intelligible la rébarbative condensation des sentences. Les Çrautasûtras codifient les sacrifices ; les Grhyasûtras réglementent les sacrements (*samskâras*) qui donnent une valeur religieuse à la vie individuelle, de la naissance à la mort. Ces deux types de littérature

(1) Ciksâ, kalpa, vyâkaraṇa, nirukta, chandas, jyotisa.

forment ensemble le rituel, Kalpasûtra ; on y ajoute la technique des mensurations d'arpentage et de géométrie nécessaires pour préparer le terrain du sacrifice et l'autel : Çulvasûtras. D'autres sûtras précisent les conditions de la correction juridique, morale ou religieuse : Dharmasûtras. Ici encore la réalité ne correspond que partiellement à la théorie. Dans la série Kâtyâyana, par exemple, il n'y a que des Çrauta- et des Çulvasûtras ; dans la série Âçvalâyana des Çrauta- et des Grhyasûtras. Seules les séries Âpastamba et Baudhâyana renferment des Çrauta-, Grhya-, Dharma- et Çulvasûtras, les quatre variétés de Kalpasûtras. Pour ne pas compliquer le tableau ci-joint ces détails n'y ont pas été portés, non plus que l'énumération des sûtras qui ne font point partie du rituel (kalpa) proprement dit.

LITTÉRATURE VÉDIQUE

VÉDAS	ÉCOLES	SAMHITAS	BRAHMANAS	ARANYAKAS	UPANISADS	KALPASUTRAS
<i>Rigvéda</i>	{ Aitareyins. Kaushtakins.	{ <i>Rksambhitā</i> . }	{ Aitareya. Kaushtaki (Çankha- yana).	Aitareya.	Aitareya. Kaushtaki.	Açvalāyana. Çankhāyana.
Sāmavéda ..	{ Tāndins. Talavakāras (Jai- miniyas). Kāthakas.	{ Kauthuma - Rānāyanīya. Jaiminiya. Kāthaka.	Tāndya, Sadvimça. Jaiminiya - Talava- kāra. Kāthaka (en partie dans Taitt. Ar.).		Chāndogya. Kena. Kāthaka.	Lātyāyana. Gobhila. { Khādīra. Sāma vidhāna Brāhmana. Jaiminiya.
Noir....	{ Taittiriyas. Maitrāyanīyas. Kāpishāla-Kāthas. Mādhyandinas.	{ Taittirīya. Maitrāyanī. Kāpishāla. Mādhy. Vajasa- neyi.	Taittirīya. Taittirīya. Taittirīya. Taittirīya.	Taittirīya. Taittirīya. Taittirīya. Taittirīya.	{ Taittirīya Mahānārāyana. Çvetāçvatara. Maitrāyana.	Baudhāyana. Apastamba, Hira- nyakeçi. Bharadvāja. Mānava.
Blanc....	{ Kānvas. Atharvans.	{ Kānviya Vājī. }		Mādhy. Vajasa- neyi. Kānviya.	B r h a d ā r a - nyaka. Içā. { Mundaça. Pračaça. Māndūkya.	{ Kaucika. Vaitānaçrauta.

CHAPITRE PREMIER

LA FAMILLE.

SON CULTE, SON DROIT

L'horizon social, dans le monde indien, ne s'étend guère, pour la moyenne des hommes, au delà du hameau agricole. Les individus issus d'une même origine continuant à vivre ensemble, selon certaines règles, le groupe se compose, en théorie, de parents. *Janman*, la lignée selon la génération, équivaut ainsi, ou presque, à *grāma*, le village.

Cependant les envahisseurs aryens, comme nomades, n'avaient pas de villages, mais seulement des lignées, auxquelles ils tenaient d'autant plus qu'ils trouvaient, dans l'attachement à ces traditions familiales, un moyen de préserver leur spécificité. Sauvegarder l'intégrité de la race (*kula*) était pour eux le devoir social par excellence ; la littérature classique conserve, très forte, l'empreinte de cette préoccupation. Les sociétés dravidiennes envahies, dès longtemps fixées au sol, possédaient, par contre, des centres d'exploitation rurale et probablement des villes. En fait, les religions dravidiennes demeurèrent, au cours de l'histoire, des cultes locaux ; elles imposèrent à l'hindouisme une vie religieuse de village. Il semble donc que l'identification de *grāma* et de *janman* atteste ce mélange de population désormais caractéristique.

La famille reposait, dans les deux milieux ethniques, sur des bases différentes. Le matriarcat et la polyandrie ont dû exister dans l'élément dravidien primitif ; des vestiges ou des sou-

venirs en ont subsisté. Au contraire, les Indo-Européens paraissent avoir eu, très généralement, pour définir leurs rapports de parenté, le principe agnatique; ils l'ont imposé aux âges ultérieurs. Des sociétés agricoles s'accommodent volontiers d'une prééminence sociale de la femme, avec laquelle s'harmonisent des cultes de la fécondité naturelle; tandis que les peuples conquérants requièrent plutôt une forme masculine d'autorité.

La famille indienne de type indo-européen, composée de cousins et d'arrière-cousins, correspond au γένος grec, à la gens romaine; son nom est le même, *jana*, *janman*. La coordination de plusieurs lignées en un groupe plus étendu forme la tribu, *sabhâ*, réunion de villages. C'est ce que les Slaves du Sud appellent *pleme* par opposition à *bratstvo*: foule par opposition à fraternité. Leur *zadruga*, groupe familial plus restreint que le *bratstvo*, a un équivalent indien, le *viç* ou clan. Un *jana* se divise en *viças* comme le *zañtu* en *vîs* — terme identique au terme indien — dans le vocabulaire de l'Iran. On n'obtiendrait que des résultats décevants, à vouloir serrer de très près des notions qui ne se correspondent qu'approximativement dans les multiples sociétés indo-européennes, et qui ont évolué diversement à travers les âges. Les trois degrés, clan (allemand, *Sippe*), souche ou lignée (*Stamm*, tribu) (*Ver-sammlung*) se sont inégalement distingués selon les milieux, et, sur ce point, les discussions des écoles sociologiques modernes impliquent autant et plus de théorie que d'histoire. Le fait indien le plus anciennement accessible est un groupe social plus ou moins vaste de parents ou de filiations juxtaposées; il importe assez peu que nous appelions ce groupe « clan » ou « lignée » (1).

Le critère de l'extension de ce groupe se trouve non dans la consanguinité — ce que nous avons dit des parents de la

(1) Dans la caste brahmanique, ce groupe est le *gotra*, dont les membres passent pour descendre d'un ancêtre commun.

femme en fournit la preuve — mais dans la communauté de pratique religieuse. Sont parents ceux qui rendent les mêmes honneurs au même ancêtre. Ce sont les *sapinda*, comme en Grèce les gens faisant la même offrande lactée au même défunt, ὁμογλάκτες. Ce qui montre bien la nature sociale plutôt que biologique de la parenté, c'est, en cas d'infécondité du mari, l'acquisition par lui d'enfants mâles destinés à perpétuer le culte familial, mais obtenus par l'union de sa femme avec un autre homme.

Le père, grand-père ou aïeul, se trouve chef de famille, *pāti*. Il y a de même des chefs de clan, *viçpati* ; c'est, parmi eux, théoriquement tous égaux, qu'on désigne le chef militaire de la tribu : le roi. Par destination il fait régner l'ordre, *rājati* (avestique, *rāzayeiti*). Le pouvoir qui élit ce roi est cette réunion de lignées qu'on nomme tribu, *sabhā* ; de là vient que ce terme possède aussi la valeur d' « assemblée ». Voilà les archaïques rudiments à partir desquels se développeront les institutions ultérieures.

I

LE CULTE FAMILIAL.

Le point central autour duquel se groupe la famille indo-européenne ou indo-européanisée est le foyer. Il fait son unité, il domine son culte. Par là se perpétue, à travers tous les âges de l'indianité, une préhistorique religion aryenne du feu.

Autant de feux que de familles : le feu, comme le père, est le maître du logis, *grhapati*, ou le chef du village, *viçpati*, selon la structure plus ou moins massive du groupe. Ce feu qui, jadis, allumé sous la tente des nomades, écartait les animaux féroces, il garde, stabilisés, bergers et troupeaux, en vrai pasteur, *gopa*. Essentiellement polymorphe, il ne scintille et

ne crépite pas seulement sur l'âtre, mais dans le ciel. C'est l'éclair et c'est le soleil. Puissance redoutable et amie de l'homme, foudre qui détruit et chaleur qui fait vivre. Le divin, *deva*, se définit par le lumineux igné; il domine les mortels comme les domine le ciel. Mais, d'autre part, rien n'est plus à la portée de l'homme que ce foyer qui cuit les aliments, qui sert aux rites, préside à tous les actes de la vie. Il ne jaillit pas seulement de la nuée, comme « fils des eaux » (*apâm napât*). il naît du bois dans l'*arani*, par rotation et friction d'une baguette dans une planche. On peut donc le produire. Mais bienheureux ceux qui ne le laissent pas s'éteindre et entretiennent permanent le foyer de la tribu. Le plus archaïque sacerdoce indo-iranien est celui des *atharvans*, prêtres du feu.

Transmission du feu et filiation ancestrale non pas se symbolisent, mais s'identifient. Le foyer équivaut à « l'ancêtre », qui, sous les espèces du père, du grand-père et du bisaïeul — les tripatores des Grecs, les *sapinda-pitaras* de l'Inde classique — possèdent l'autorité familiale. De même que le foyer en incandescence actuelle continue la flamme de naguère, ces « pères » conservent dans le présent le caractère sacré dont étaient investis les plus valeureux des morts, qui persistent dans un séjour mystérieux. Les offrandes alimentaires destinées à ces défunts sont versées dans le feu, et ainsi les atteignent.

En vertu de cette consubstantialité du feu de l'âtre et de la lignée, les prolongements cosmiques de l'un et de l'autre s'équivalent. Comme il y a du feu aussi dans la nature, où le ciel est lumineux, ce ciel lui aussi est père, *Dyaus-pitar*. Cette conviction fondamentale des Indo-Européens, qui nous est familière sous sa forme gréco-latine (*Zeus pater*, *Jupiter*), marque le point où cosmologie et mythologie se greffent sur les rites familiaux les plus essentiels. La communication avec les êtres célestes ou dieux (*deva*), comme la communication avec les ancêtres, se fait par la voie du feu; et, parmi

tous les feux, celui du foyer garde une prééminence significative.

Tout chef de famille est sacrificateur. Ses obligations religieuses sont consignées particulièrement dans le rituel domestique, *grhyasûtra*, dont il est l'unique ou le principal agent, mais aussi, pour une part, dans le rituel révélé, *çrautasûtra*, qui requiert les offices de professionnels. Le feu du foyer suffit dans le premier cas; deux autres feux, qui sur l'autel se disposent l'un à l'est, l'*âhavanīya*, l'autre au sud, le *dakṣina*, de l'autel domestique, interviennent dans le second cas; mais l'un et l'autre doivent s'allumer au foyer. L'autel se réduit à une jonchée d'herbe, couvrant un quasi-rectangle aux côtés incurvés. Là sont disposés les feux et les offrandes: lait, beurre, grains, viandes, boissons fermentées. Sur cette *vedi* viennent prendre place les dieux. A ce simple appareil se réduit la matérialité du sacrifice, mais la complexité des rites est extrême.

Du matin au soir le maître de maison satisfait à des obligations religieuses. La *sandhyā* matutinale comprend diverses pratiques: bain dans une eau courante, nettoyage des dents, arrangement de la coiffure, exercices respiratoires, récitation de la *gâyatri* (1), formule sacrée entre toutes, et de divers textes védiques. — Puis cinq « grands sacrifices » (*mahâyajña*): oblations aux dieux (*deva*), aux démons (*bhûta*), aux mânes (*pitr*), aux hommes (*nr*), par accomplissement de l'hospitalité, au Brahman par lecture d'un texte védique. Ce terme

(1)

Om, bhūr bhuvah svah.
Tat Savitur varenyam
bhargo devasya dhīmahi,
dhiyo yo nah procodayāt.

1° La syllabe prestigieuse, *om* ou *aum*, α et ω de toute réalité; 2° noms des trois mondes supérieurs: terre, atmosphère, ciel; 3° trois vers tirés du *Rgvêda* (III, 62, 10), composés de huit syllabes: « Cet éclat souhaité, apanage du dieu Savitar, puissions-nous le posséder! Il éveillera nos pensées. »

de brahman sera expliqué par la suite; il s'agit ici d'une vénération adressée à la révélation scripturaire. — Ensuite honneurs rendus à cinq idoles domestiques (*âyatana*), pierres qui symbolisent des divinités : *Visnu*, *Çiva*, *Durgâ*, *Ganeça*, *Sûrya*. — Matin et soir, un *agnihoîtra*, sacrifice du feu sous ses trois modalités. — Au repas de midi, des aliments sont jetés dans le feu, à l'intention de tous les dieux (*vaïçva-deva*). Puis du riz cuit, en petits tas, est placé à l'intérieur et à l'extérieur de la maison pour les dieux, les esprits et les bêtes. Alors seulement les habitants mâles du logis se mettent à manger, assis sur leurs jambes repliées, tandis que les femmes, qui les servent, ne prendront leur nourriture qu'après. — Au coucher du soleil, nouvelle *sandhyâ*. A peine soupçonne-t-on, par cet aperçu simplifié, le nombre de formalités quotidiennes par lesquelles un maître de maison contribue à l'ordre universel en suscitant, par la régularité cultuelle, les alternances solaires, en nourrissant les diverses sortes d'esprits, y compris les dieux et les défunts, en harmonisant son groupe à la nature entière. On entrevoit cependant quel rôle joue le feu dans cette religion domestique.

Envisageons maintenant cette religion au cours des phases caractéristiques de la vie individuelle. Quarante *sams-kâras*, ou sacrements, devraient être énumérés. Bornons-nous à indiquer les principaux moments marqués par des cérémonies. Dès avant la naissance d'un enfant il y a des moyens de faciliter l'événement attendu et d'écarter les influences malignes en préparant la venue d'une progéniture mâle (*pumsavana*). Au nouveau-né on donne des ablutions et, avec une spatule d'or, une cuillerée de miel; on lui insuffle par l'oreille parole et pensée, en marmottant de pieuses paroles. On consigne sur un « acte de naissance » (*janmapatra*) sous quelle constellation il est né; ce document sera consulté aux époques critiques de la vie. Lors de l'institution du nom (*nâmakarana*), au moins une dizaine de jours après la naissance, on précise

un nom usuel et un autre qui restera secret et qui dépend de conjonctures astrologiques. A l'âge de six ans, l'enfant prend sa première nourriture solide (annaprāsana), du riz. Entre trois et sept ans, on donne au garçonnet sa coiffure correcte (cūdākarana). Entre huit et douze ans il est pris comme novice ou écolier par un maître (upanayana) ; c'est l'occasion d'une seconde naissance. Couvert d'une peau d'antilope, le jeune homme reçoit le cordon sacré qui l'investit homme libre (yajñopavita) ; la gāyatrī lui est enseignée : elle vaut comme initiation au Véda, qui va faire toute la nourriture spirituelle dispensée au cours de l'enseignement. Théoriquement il faudrait compter douze ans d'apprentissage pour chaque Véda, soit, au total, quarante-huit ans ; inutile d'avouer que les exigences de la vie, même chez l'homme destiné au sacerdoce, ne sauraient s'accommoder d'un pareil délai. Des rites spéciaux affranchissent le jeune adulte de sa phase estudiantine et le réintroduisent au monde (samāvartana). Le mariage (vivāha) s'impose alors comme un devoir ; nous aurons à examiner plus tard ses modalités. Alors commence la carrière du maître de maison, dont nous retracons tout à l'heure les principales obligations journalières. Il est recommandé qu'à l'âge où cet homme a des fils adultes il fasse retraite en forêt, ou du moins prenne l'allure d'un solitaire, dans l'attente du moment où les rites funéraires feront de lui à son tour un ancêtre. Les ancêtres au point de départ, l'état d'ancêtre au point d'arrivée : dans l'intervalle le rôle central joué par le père : ainsi se déroule un cycle de vie familiale construit sur le type agnatique. Tous les sacrements qui régissent cette évolution consistent à prescrire pour tel âge tel mode de vie, à tel moment telle action. Le rite n'est pas autre chose que l'acte congru, qui s'impose en tel temps : *kalpa*. Il serait aussi vain de prétendre passer au temps ultérieur sans l'avoir accompli, que de faire transition de l'hiver à l'été sans l'intermédiaire du printemps.

Dans beaucoup de ces *samskāras* interviennent des sacrifices

faits au foyer, ou gravitant autour de lui. Lorsqu'entre dans la maison la jeune épousée, elle est accompagnée d'un feu spécial qui atteste le greffage d'un élément nouveau sur la souche familiale. Ensevelis ou brûlés, les défunts persistent dans l'existence qui leur est propre, à la condition qu'ils soient alimentés par les offrandes versées au foyer. Ce foyer se révèle bien plus que l'instrument principal du culte : il incorpore l'essence familiale.

Les *Çrautasûtras* prescrivent des sacrifices requérant trois feux et diverses catégories de prêtres. Nous toucherons à ce rituel lorsque nous traiterons du sacerdoce.

II

LE DROIT FAMILIAL.

Le dharma.

Distinguer le culte et le droit ne se justifie que, du point de vue européen ; les deux notions ne font qu'une dans le *dharma* indien.

Ajoutons d'ailleurs aussitôt ce correctif, que sans se détacher de la religion, les prescriptions juridiques donnèrent lieu à une littérature spéciale. L'âge caractéristique des brâhmanas, entre le VIII^e et le III^e siècle avant Jésus-Christ, inaugure une réflexion attentive à fixer les relations de droit. Cette nouvelle préoccupation relève non plus du Vêda ou de la révélation, *çruti*, mais de la tradition, *smṛti*.

Le corpus des coutumes, *dharmasâstra*, se forma en étroite connexion avec le rituel. Loin de rédiger des codes ayant au sens européen « force de loi », il définit un idéal religieux d'ordre social : il fixe des devoirs beaucoup plus que des droits — deux notions encore que l'Inde n'oppose jamais, mais qu'enveloppe la notion intermédiaire de *dharma*. Les textes sont rédigés comme des *sûtras*, mais parsemés de sentences versi-

fiées. Ils portent des noms d'écoles ou de traditions familiales, ainsi que les rituels.

Le plus ancien est le Dharmaçâstra de *Gautama*, que citent comme une autorité Baudhâyana et Vâsistha : il relève du Sâmaveda. Les Dharmasûtras de Vâsistha, qui appartiennent à une école septentrionale, citent des Dharmasûtras de Manu qui ont dû être l'origine du Mânavadharmaçâstra ultérieur. Les sûtras d'*Apastamba*, qui dépendent d'un Yajurveda noir de l'Inde méridionale, remontent à environ 400 avant Jésus-Christ, date légèrement antérieure à celle de la composition des sûtras de *Baudhâyana*, de même origine. Ces deux textes sont, parmi la plus vieille littérature juridique, les mieux conservés. Ils se réfèrent à des sûtras de *Hârîta* qui appartiennent au même Vêda, mais de l'école Maitrâyaṇya.

Voici maintenant des traités dont la rédaction ne peut être antérieure à 200 avant Jésus-Christ. D'abord le Dharmaçâstra des Vaisnavas, *Viṣṇu-Smṛti*, qui repose sur d'antiques sûtras de l'école Kâthaka du Yajurveda noir. Ensuite plusieurs autres *smṛtis*, dont la plus célèbre est la *Manu-smṛti* ou *Mânava dharmaçâstra*, connu en Occident sous le nom de « Lois de Manou ». Cette nouvelle littérature est homogène à la littérature épique du *Mahâbhârata*. Elle subit une forte empreinte des religions populaires ; elle se localise dans les mêmes siècles que la rédaction de l'épopée (entre 200 avant et 200 après J.-C.), qui d'ailleurs s'y réfère (*Mâhâbh.*, liv. XIII) ; elle présente un caractère d'œuvre à la fois didactique, poétique, philosophique, très opposé à la sécheresse des anciens sûtras. La *smṛti* de *Yâjñavalkya*, qui date presque du même temps, s'apparente aux Grhyasûtras du Yajus blanc de l'Inde orientale ; l'expression y est plus serrée, plus systématique, plus lucide que dans Manu : sa rédaction semble donc légèrement ultérieure. Ce caractère plus tardif s'accroît dans la *smṛti* de *Nârada* dont certaines interpolations (dinâra ou le denier romain) portent la marque du IV^e siècle de notre ère. La *smṛti*

de *Brhaspati* est, pour le fond, ultérieure au Nārada, mais se présente comme un commentaire du Manu, nettement antérieur à celui de Medhātithi, le premier des commentateurs classiques (ix^e siècle). Ces différentes œuvres de « tradition » utilisent non seulement les primitifs dharmaśāstras, mais de très vieilles sentences — aspect didactique d'un folklore diffus à travers l'Eurasie, non moins que la sagesse à demi historique des épopées ou des purānas.

III

LA FEMME ET LE MARIAGE.

Nous avons reconnu dans la sauvegarde de l'intégrité du sang, dont la perpétuité du feu domestique est le symbole, l'idée fondamentale de la famille indienne. Les modalités d'union conjugale se trouvent par là occuper une place centrale dans le droit domestique.

La polyandrie dravidienne a laissé jusque dans l'épopée une trace paradoxale, précieux vestige historique de mœurs révolues : Draupadī est, dans le Mahābhārata, l'épouse des cinq frères Pāndavas. Mais rien n'est plus opposé au droit brahmanique, si rigoureusement agnatique. — La polygamie n'est pas interdite, elle se trouve même sanctionnée par les diverses sortes d'unions régulières également licites que nous aurons à énumérer. Cependant l'importance unique de l'épouse qui contribue, avec le père de famille, à l'observation du rituel domestique et de laquelle on attend des fils pour continuer le culte des ancêtres implique une sorte de monogamie. N'oublions pas que l'Inde fut à toutes époques, dans l'ensemble, un pays pauvre : l'entretien d'une femme est, pour l'immense majorité des adultes mâles, l'extrême limite des dépenses supportables, alors surtout que les sacrifices religieux coûtent fort cher. Seuls, en fait, les nobles, s'ils sont riches, peuvent se permettre le luxe d'un harem.

Aux âges védiques, la femme paraît avoir eu licence de choisir son mari (*svayamvara*), mais cette trace d'une époque, d'un milieu où prédominait ce sexe, disparut à l'âge classique. Loin que l'union résulte d'affinités électives entre les individus, elle est normalement préparée par les familles, et consacrée dès l'enfance des futurs époux. Les Dharmasûtras de Gautama préconisent déjà le mariage des filles avant la puberté ; on en vint à unir les enfants dès leur âge le plus tendre, longtemps avant que la fillette, vers onze ou douze ans, vienne habiter la maison de son mari. Aussi tant de femmes sont-elles veuves dès la première jeunesse, alors que le mariage, au sens physiologique du mot, n'a pas été consommé.

Le même texte permet le remariage à la veuve sans enfants, mais l'opinion exalte le mérite de celle qui se résigne au perpétuel veuvage, même si son mari est décédé à trois ou quatre ans de la rougeole ou de la coqueluche. Opinion si sévère, que celle qui perd son époux à l'âge adulte est encouragée à se faire brûler sur le bûcher de son mari (1). Déjà l'Atharvavéda (18, 3, 1) mentionne l'antique coutume du suicide des veuves. Cette coutume ne fut jamais imposée, mais toujours hautement recommandée. La croyance en l'autre monde, où l'union des époux est censée se prolonger, justifie une telle conduite dans laquelle nous ne voyons, nous, que barbarie ou touchant sacrifice. Ajoutons que la veuve n'ayant plus la ressource de rentrer dans son ancienne famille, à laquelle elle a cessé d'appartenir, ne peut plus accomplir de devoirs religieux, tandis qu'en suivant son mari, selon l'expression de Sîtâ dans le Râmâyana, elle rejoint « son dieu ».

Fille, épouse ou mère, la femme est toujours une mineure. « Na strisvâtantryam », dit Manu (XI, 1) : il n'y a jamais d'autonomie pour elle. Cette sujétion résulte de l'autorité absolue prise par le chef de famille dans l'Inde aryenne. Sans

(1) Une bonne monographie du sacrifice de la saïi se trouve dans Edw. THOMPSON, *Suttee*, London, 1928.

doute, à l'âge précédent, la mère pouvait-elle commander à la famille ; mais l'exclusive aptitude du père à faire les offrandes aux ancêtres créa le patriarcat.

Les transmissions de nom et de clan selon la ligne utérine, dont des vestiges subsistent dans l'antiquité (1), sont l'exception. La règle est qu'aucun mari ne considère les parents de sa femme comme étant de sa propre famille, et que les enfants ne tiennent pas les parents de leur mère pour leurs propres parents. Conception inévitable si le mariage est l'achat d'une femme, ou plus précisément l'achat des enfants à naître de cette femme ; non moins inévitable si le mariage est aussi, par ailleurs, considéré comme la consécration d'un rapt. Le principe même de l'union conjugale exige que la femme soit une étrangère à la famille ; car, s'il est requis de se marier dans sa caste, il est prohibé d'épouser une fille *sapinda*, c'est-à-dire dont le père ou le frère sacrifierait aux mêmes ancêtres que le futur mari. Selon Gautama (IV, 1) un homme ne peut épouser sa parente (*sagotrâ*, *samânapravarâ*) à six degrés du côté paternel, ni une fille qui se trouve à quatre degrés de sa mère (comme *sapinda* du même *gotra* ou famille). Cette prohibition de l'inceste contraste avec les mariages « sacrés » entre proches parents — parents et enfants, frères et sœurs — pratiqués dans le rameau iranien de la souche aryenne.

Manu (III, 21) énumère huit formes d'union conjugale que nous allons citer dans l'ordre de la dignité décroissante. Classification théorique, où s'étale l'esprit de caste, mais à travers lequel transparaissent divers principes : consentement mutuel, achat réel ou fictif, rapt, et même viol. Le terme commun à ces diverses modalités est *vivâha*, qui connote par étymologie un « enlèvement » avec ou sans violence, en tout cas un ravissement de la fille hors de la maison paternelle. Les quatre formes les plus estimables, vraiment orthodoxes, conviennent

(1) PRZYLUKI, XV, janvier 1927, p. 157.

à la caste sacerdotale : mariages tels que la femme, à son décès, obtient le ciel, et que l'époux possède alors des titres à hériter de la fortune de son épouse (*stridhana*). Ce sont : *brâhma vivâha*, où la fiancée est donnée de son plein gré ; *daïva vivâha*, où le fiancé est prêtre sacrificateur, *rtvij* ; *ârśa vivâha*, où le père de la fille reçoit fictivement un couple de bovins ; *prâjâpatya vivâha*, où la proposition de mariage vient du jeune homme. La forme *âsura* convient aux castes *vaïçya* et *çûdra*, gens de commerce et de métiers, car c'est un achat, fictif d'ailleurs ; les « cent vaches » qui censément constituent le paiement sont, en effet, restituées au mari. Voici enfin les formes inférieures, où domine la passion : la façon *gândharva*, celle des génies aériens : le mariage d'amour, qui se passe du consentement des parents — privilège de la noblesse ; la façon des *râksasas*, diabolique ; le rapt, lui aussi, caractéristique des guerriers (*ksâtra vivâha*) ; enfin une manière méprisable, celle des démons, *paiçâca* : guetapens, violence subie dans une ivresse artificieusement produite. Les nobles peuvent se permettre cette licence, mais elle porte la marque des basses castes.

IV

LA PROPRIÉTÉ.

La communauté familiale implique communauté d'habitat, de repas, de religion et de propriété. Si un partage se produit — le droit indien ignorant le testament — c'est par la volonté du père, ou par les fils avec le consentement paternel. Les femmes ou filles n'ont, en principe, droit qu'à leur nourriture, et, seulement par tolérance, à ce qui leur fut donné en présent par des parents. Yājñavalkya (II, 123 et 115) admet que le père accorde à ses femmes une « part de fils ». Mais les femmes n'ont droit à succession que si toute descendance mâle fait défaut.

On n'aperçoit aucun indice d'un communisme de village,

même à l'âge védique, mais on constate ou infère à la fois la propriété individuelle et le communisme familial. Le chef de famille est aussi le possesseur des biens familiaux ; pourtant les individus peuvent posséder non seulement bétail, armes, bijoux, esclaves, mais aussi des terres. Les expressions *urvárāsā*, « celui qui obtient une terre arable », *ksetrásā*, « celui qui obtient un champ », l'attestent clairement. Et les Jātakas témoignent d'un système d'économie rurale fondé sur la possession des champs par les paysans. La propriété terrienne ne semble pas avoir été un objet de commerce. L'étendue immense du pays et le perpétuel inachèvement de la conquête aryenne maintient aux âges classiques certaines survivances des premiers temps : « Celui qui défriche une terre, dit Manu, en est propriétaire » (IX, 44). Au delà d'une distance de six cents pieds à l'entour d'un village commence une zone commune, non pas qu'elle appartienne à la communauté, mais parce que c'est un *no man's land*.

Il semble, à bien des indices, que la *communauté de village* ait peu varié depuis les premiers temps de la conquête aryenne jusqu'à l'installation des Anglais. Voici comment la décrit André Philip (CLVII, 14) :

« Un village type comprend, selon les régions, de 50 à 200 familles, correspondant à une population de 200 à 800 habitants, les maisons sont en bois ou en boue séchée ; elles consistent en une ou deux pièces avec une véranda, construite autour d'une petite cour ouverte au soleil (l'atrium romain) ; sur le derrière, il y a un espace non couvert, où sont jetés les détritiques et qui sert de water-closets ; une ou deux maisons dominant, avec plusieurs pièces, parfois deux étages, et des piliers peints qui permettent de reconnaître aussitôt une famille influente, celle du chef de village, du comptable ou de l'usurier ; il y a deux ou trois rues parallèles, chacune occupée par une caste ou une profession particulière ; au centre se trouve le bazar, où se concentre toute la vie collective, et près duquel

s'élève le temple consacré à Siva, à Vichnou ou quelque autre avatar de Brahma. A une centaine de mètres de l'agglomération s'élèvent des huttes de branchages et de feuilles séchées où vivent les intouchables qui constituent, en général, de 10 à 20 p. 100 de la population du village ; leurs huttes ne comptent qu'une pièce, souvent sans autre ouverture qu'une étroite entrée, et les hommes y vivent pêle-mêle avec les animaux domestiques dans un état de saleté repoussante. La plupart des habitants du village sont des agriculteurs, et ils appartiennent, le plus souvent, à une seule caste ; mais ils ont besoin de quelques artisans... (qui) appartiennent chacun à une caste professionnelle héréditaire, et sont les serviteurs de la communauté, attachés au village et chargés de remplir uniquement les fonctions jugées indispensables à la vie collective. Ils sont rémunérés par l'octroi d'un *inam*, ou droit de prélever, à la place du gouvernement, le revenu d'une terre déterminée, et par une portion de la *balula*, quantité déterminée de produits de chaque récolte que tout paysan est tenu de fournir à l'ensemble des artisans. »

Dans l'Inde antique le régime foncier était du type appelé de nos jours *ryotwari*, « où les paysans cultivent individuellement leurs terres, utilisant en commun le service des artisans du village et payant le *Land Revenue* à l'État par l'intermédiaire du village » (31). « Sans doute il y a toujours eu une solidarité étroite au sein des communautés de village, mais elle ne paraît jamais avoir été accompagnée d'une propriété collective de la terre. Il semble plutôt que, lorsque l'Inde fut envahie par les tribus aryennes, les terres furent assignées à un certain nombre de familles ou groupes de familles constituées en clans ; exceptionnellement, une famille constitue un village, avec la propriété commune des terres environnantes ; le plus souvent les villages furent fondés par plusieurs familles dont chacune possédait ses terres et les cultivait séparément, mais en restant solidairement responsables vis-à-vis du prince pour le paie-

ment de l'impôt. Mais... quelle est la nature juridique du droit de la famille paysanne sur sa terre ? Est-ce un droit de propriété, et le *land revenue* est-il un impôt, ou n'est-ce pas plutôt un simple droit d'occupation, le prince... étant seul propriétaire et percevant le loyer de sa terre ? Cette dernière thèse a toujours eu les préférences du pouvoir central. »

CHAPITRE II

LA CASTE

La répartition de la société en castes (1) est une donnée proprement indienne. Ce fait a été, dans le pays même, l'objet de théories qui le justifient plutôt qu'elles ne l'expliquent. La science européenne, elle aussi, n'a guère moins théorisé sur ce sujet. Quand on a cherché à serrer de près la réalité, par exemple dans les *Census Reports* de 1901 et de 1911, les hypothèses doctrinales se révélèrent grossièrement insuffisantes et arbitraires. Toutefois celles que l'Inde même a formulées, bien qu'elles ne rejoignent guère la réalité, ont sur celles de l'Europe cette supériorité documentaire, qu'elles font partie du fait indien. Il convient donc d'en tenir grand compte, même si on ne les prend pas pour une représentation exacte du véritable état social.

Résumons d'abord la représentation que se fit de la caste l'Inde classique. C'est un groupe de personnes adonnées traditionnellement aux mêmes occupations, tirant leur origine d'un même ancêtre humain ou divin, et liées en un même corps par des droits, des devoirs, des opinions déterminés, hérités de leur tradition (Glasenapp, CCXXVIII, 318). Ce groupe se nomme *jāti*, parce qu'on en fait partie de naissance ; il possède ce trait en commun avec la famille, mais renforcé, car la famille s'agrège

(1) Ce mot est d'origine portugaise et, antérieurement, latine. Il connote la pureté de l'ascendance ethnique, la « race ».

normalement des individus non consanguins, les adoptés et les femmes épousées.

La préservation de l'unité d'origine étant tenue pour essentielle, les règles matrimoniales sont la base de la caste. L'endogamie, obligation de se marier à l'intérieur du groupe, est une prescription absolue. Violer cette prescription constitue le péché le plus certain, le plus scandaleux, celui qui bouleverse l'ordre social. Mais d'autres règles très strictes s'ajoutent à celle-là : prescriptions alimentaires et façons de vivre. Prendre un repas avec un individu d'autre caste, consommer un aliment touché par quelqu'un d'une caste inférieure produisent une souillure, mais aussi voyager en mer, négliger les usages traditionnels.

Le maintien de la discipline requiert une autorité. En sont investis les membres les plus influents, ceux qui font partie d'un comité spécial, *pancāyat*. Un chef, pris héréditairement dans une certaine famille, préside aux fêtes et arbitre les conflits.

Des sanctions sont prévues pour les multiples infractions à la règle, depuis une simple opération purificatoire jusqu'à l'exclusion. Le tribunal peut imposer des amendes, ou des libéralités, des réjouissances au bénéfice du groupe. La perte de la caste constitue la pire déchéance : l'excommunié se trouve privé de tout droit, sans protection contre les risques divers de la vie ; il encourt la réprobation universelle. Renié par ses plus proches, il est « mort au monde » (abbé Dubois, *Mœurs*, I, 36).

Le schéma traditionnel de l'ordre social comporte quatre castes. Les trois premières comprennent les *āryas* ou hommes libres, la dernière donne un statut moral juridique à la masse dans l'organisation brahmanique.

La caste des *brahmanes*, bénéficiaire principale et organisatrice de cet ordre, s'arroe la prépondérance, à grand renfort d'arguments théocratiques. Elle est détentrice de la tradition, héritière de la révélation à laquelle eurent part les *rsis*, les

sages mythiques de la préhistoire. Ce ne serait pas assez dire que de lui reconnaître le monopole de la religion en tant qu'elle exploite le culte védique; c'est le même mot, à l'accentuation] près (*brahmān*, masculin; *brāhman*, neutre), qui désigne le prêtre et l'absolu dont il est le ministre. L'essence de la caste brahmanique ne fait qu'un avec le sacré, avec le fond ultime et premier de l'être. Le brahmane est donc, à la lettre, un dieu parmi les hommes. Il est, en particulier, un maître, *guru*, pour quiconque participe à l'ordre social qu'on peut nommer, au propre, « brahmanisme ».

La caste immédiatement inférieure, mais de très haut rang, puisqu'elle constitue la noblesse, est celle des *ksatriyas*. La guerre, le commandement temporel (et non plus spirituel) est son rôle. C'est parmi elle que sont pris les rois. Son éducation, confiée aux brahmanes, fait de leur part l'objet d'une extrême application, car le trône et l'autel ont besoin l'un de l'autre et s'associent pour guider le reste de l'humanité. La littérature, la réflexion philosophique ne sont pas l'apanage exclusif de la caste sacerdotale : la noblesse y a excellé. Autant, par exemple, les *brāhmanas* portent la marque du prêtre, autant les épopées attestent une vie féodale.

La troisième caste, celle des *vaiçyas*, renferme les cultivateurs et les commerçants. Tandis que, selon le mythe du X^e livre du *Rgvéda*, brahmanes et nobles étaient respectivement la bouche et les bras du primitif Mâle cosmogonique, les *vaiçyas* étaient ses cuisses. Il reste quelque chose d'inférieur encore : ses pieds, qui donnèrent naissance aux *çâdras*, bas peuple dont l'occupation consiste en les plus humbles travaux manuels. Mais cette quatrième caste se compose d'un ramassis de population non aryenne, quoique intégré aux cadres aryens. Dans les trois premières exclusivement se trouvent les « deux fois nés », *dvijas*, ceux qui, à un certain moment de leur jeunesse, reçoivent l'initiation par la vertu de laquelle ils deviennent hommes libres : véritable naissance sociale ajoutée

à la naissance naturelle. C'est dire que les çûdras n'ont point part à la vie religieuse ; tout au plus pratiquent-ils certains rites qui leur sont propres.

Le caractère théorique de cette organisation ne doit pas être méconnu. La plus élémentaire information sur la réalité nous apprend que, loin de se réduire à quatre, les castes ont pullulé, pullulent encore à l'infini, assumant des caractères différents selon temps et lieux. Ainsi le groupe qui obéit, en fait, aux lois de la caste, n'est pas l'ensemble des brahmanes dans l'ensemble de l'Inde, mais telle division de brahmanes, en telle région, adonnée à tel métier. Sous nos yeux, nous voyons ces sections elles-mêmes se morceler, sans qu'aucun principe rigoureux renferme la loi de ces subdivisions. Les migrations, la scission des populations lors des invasions étrangères, les fléaux endémiques, les guerres, les rivalités économiques locales, les mélanges inégaux avec des tribus non aryennes, les propagandes religieuses — bien d'autres facteurs encore, dont les plus décisifs furent souvent les moins généraux, — voilà les causes obscures, mais réelles, quoiqu'elles échappent à l'historien.

Non seulement l'organisation de la caste ne forme pas un cadre immuable, mais cette abomination des abominations, le mélange des castes, se produit à tout instant. Les individus issus de ces mixtures échoient à des castes inférieures ou constituent des castes nouvelles. La règle théorique de la caste est donc un idéal plus qu'un fait, mais comme idéal même elle est un fait, et qui maintient à travers l'infinie diversité des conditions réelles quelques principes communs, dont le principal est le prestige brahmanique.

Divers essais ont été tentés, par des Européens, pour rendre raison des faits de caste, ou de la notion de caste. Des sociologues, des ethnographes les ont rattachés soit à la pro-

fession, soit à la race. Les indianistes, d'ordinaire des philologues, ont fouillé dans l'histoire de l'Inde la documentation littéraire.

Nesfield a soutenu naguère que la spécialisation professionnelle avait été le facteur décisif. Les occupations se hiérarchisent, d'après lui, selon qu'elles concernent chasse ou pêche, élevage, culture, métiers manuels ou travaux serviles, commerce, sacerdoce. Le caractère abstrait de cette conception se trouve mis en évidence par cette allégation, qu'une telle succession d'étapes est inhérente à l'ensemble de l'humanité. Les réponses de Senart aux arguments de Nesfield et d'Ibbetson restent péremptoires : si la caste avait dans la communauté de profession son lien primitif, ce lien l'aurait préservée du morcellement ; au contraire, les préjugés de caste retiennent à distance des gens que devrait rapprocher la même occupation exercée dans le même pays. On rencontre des brahmanes adonnés à tous les métiers, sauf ceux qui font perdre la caste. Les règles qui assurent le maintien, la perpétuité de la caste n'ont avec la profession aucun lien.

Selon Risley, la caste serait affaire de race : « C'est à peine une exagération d'établir comme une loi de l'organisation des castes dans l'Inde orientale, que le rang social d'un homme varie en raison inverse de la largeur de son nez. » Alors même que l'« indice nasal » serait significatif dans une certaine partie du pays, il semble permis de demeurer sceptique. L'inextricable mélange des populations varie à l'infini. Des types moyens, nuancés de maintes façons, s'établissent ; sans exclure la possibilité, dans le détail, de retour à des types ancestraux que de nouvelles unions peuvent rétablir autant qu'effacer. D'ailleurs quelle fraction de l'humanité citerai'-on où la confusion des éléments ethniques ne soit certaine ? Or la caste est un fait spécifiquement indien.

Les indianistes philologues furent, par là, mieux partagés, pour recueillir, en l'espèce, une information positive ; malheu-

reusement elle fut surtout théorique. Plus que toute autre question, le problème des origines les a divisés, selon qu'ils admettaient, ou non, que le plus ancien document littéraire, le *Rgvéda*, atteste la présence des castes dans le plus primitif milieu indo-européen de l'Inde. Haug, puis Kern ont soutenu, contre l'opinion la plus courante, que les castes étaient admises non seulement par les auteurs des hymnes, mais par la communauté antérieure à la scission indo-iranienne. Leurs contradicteurs ont remarqué que la claire mention des quatre castes traditionnelles ne se rencontrait que dans le *Purusa-sûkta*, au livre X du *Rg*, qui est tardif, probablement contemporain des premiers *brâhmanas*. La vérité est que les Aryens se divisaient en trois couches sociales, qui se nomment dans l'Inde védique par les trois essences abstraites qui les constituent : *brahman*, *ksatra* et *viç*, et dans l'Iran *Athravans* ou sacerdoce, *Rathaesthas* ou guerriers, *Vâstriyas-Fshouyants* et *Hûitis*, la masse populaire. Mais reste à savoir, remarque Senart, si ce sont là des castes : ce qui doit en faire douter, c'est que les *pishtras* ainsi énumérés comme constitutifs de l'archaïque peuplement iranien n'ont pas fait, en Iran, souche de castes. L'évolution qui fit sortir de la notion de *brahman* la caste brahmanique, de la notion de *ksatra* la caste noble, de la notion de *viç* la caste des *Vaïçyas*, s'est limitée à l'Inde.

Senart fut conduit ainsi à sa théorie propre, dont l'idée essentielle est que les castes constitutives du brahmanisme se greffèrent sur d'anciennes « classes » — celles de l'âge védique et de la primitive communauté aryenne. Mais il y a opposition entre classe et caste : la première « sert des ambitions politiques », la seconde « obéit à des scrupules étroits, à des coutumes traditionnelles, tout au plus à certaines influences locales, qui n'ont d'ordinaire aucun rapport avec les intérêts de classe... Les deux institutions ont pu, par la réaction des systèmes sur les faits, devenir solidaires ; elles n'en sont pas moins essentiellement indépendantes » (176). Si « le régime

vivant des castes s'encadra dans de vieilles divisions de races et de classes qui furent démarquées à cet effet » (152), ce fut sous l'influence de conditions proprement hindoues. Le fait que les Védas ne mentionnent point les çûdras, mais seulement, au-dessus de la population aryenne, la foule ennemie des Dasyus, atteste sans doute que la masse indigène n'était pas encore assimilée ; son intégration à l'ordre aryen sera manifestée justement par l'admission d'une quatrième caste. Des deux termes usités pour désigner la caste, *varna* — au propre « couleur » — et *jāti*, — au propre « naissance », race, — Senart estime que *varna* connote la classe, groupe plus ou moins défini, vaguement héréditaire, érigé ultérieurement, par la théorie brahmanique, en ces fictions légales : les quatre castes ; tandis que *jāti* connoterait la caste réelle, rigoureusement héréditaire, d'un exclusivisme intransigeant, mais singulièrement plus concrète que les prétendues « quatre castes ». Une législation, qui n'était vraie et fondée que pour les jâtis, aurait été transférée aux *varnas* selon une conception abstraite qui ne correspondit jamais à la réalité. L'unité, la rigueur, la réalité fictives des *varnas* expriment seulement l'ambition des brahmanes en faveur de leur corporation, et l'exclusion, tout à fait indue, de cette prétention à chacune des autres classes.

Cette explication de Senart est elle-même une théorie, ajoutée à tant d'autres. Elle suppose une valeur distincte à deux termes pratiquement synonymes, *jāti* et *varna*. Elle a du moins le mérite d'échapper à l'exclusivisme de tant de théories antérieures et de marquer avec netteté la différence entre les cadres sociaux aryens et brahmaniques. Comme telle, des iranisants ou des védisants l'acceptent, avec de faibles réserves, aussi bien que de purs indianistes : Geldner et Oldenberg autant que Barth ou Jolly.

Nous resterons fidèle à l'inspiration de Senart en estimant

que le régime des castes fut préparé par les mœurs aryennes, mais institué par le sacerdoce brahmanique. Telle est, aussi, dans l'ensemble, l'opinion d'A. Barth et de La Vallée-Poussin.

La comparaison des institutions grecques et italiques montre à ce dernier que la caste indienne se trouve construite sur le même type que cette grande famille, ou phratrie (fraternité), qui englobait un certain nombre de γένη ou *gentes*, avec cette double règle : exogamie pour la *gens*, endogamie pour la phratrie. Cette endogamie caractéristique de la caste la distingue du clan totémique tel qu'il a pu s'en trouver dans l'Inde avant l'arrivée des Aryens, car le clan est exogame.

D'autre part, la caste, en tant que théorie et système brahmanique, agit sur la réalité sociale indienne comme un patron idéal de toute société légalement constituée. Elle apparaît à cet égard un canon *a priori* que l'effort de civilisation prétend imposer à toute matière sociale. Chaque fois que des éléments non aryens s'agrègent à l'Hindouisme, c'est en prenant forme de castes ; les misérables déchets répudiés par l'organisation régulière, les « hors-caste », se groupent eux-mêmes en castes spéciales. Enfin des corporations se constituent en castes. Il n'y a pas de fait plus caractéristique du Brahmanisme que ce type d'organisation.

CHAPITRE III

L'ORDRE POLITIQUE

I

POUVOIR SPIRITUEL ET POUVOIR TEMPOREL.

Dans la mesure où la caste brahmanique nous renseigne par sa littérature propre, sur l'Inde antique, celle-ci se révèle comme une théocratie, aucun pouvoir humain ne pouvant, en droit, contrebalancer l'autorité de ces dieux vivants, les brahmanes. Rien n'a été négligé par l'orthodoxie pour donner des bases inébranlables à la prééminence du sacerdoce détenteur du culte védique, sur toute la société indienne.

Ce point de vue traditionnel exprime une théorie plus que la réalité même des faits. La littérature ksatriya, les religions populaires offrent un aperçu très différent de la société indigène. Le pouvoir, et non pas toujours le pouvoir temporel, appartient au moins autant à des militaires qu'à une caste de prêtres. Mais il convient ici que nous soyons en garde contre les méprises auxquelles risque de nous exposer le recours à nos concepts politiques construits à propos de notre histoire occidentale.

Aucune unité ne s'est jamais établie, dans le milieu indien, qui fût comparable non seulement à nos États modernes, mais à nos cités antiques. Le pays était trop vaste, les contrées trop disparates, les populations trop peu homogènes, la masse non aryenne trop considérable. Là même où les Aryens étaient indubitablement maîtres, ils s'éprouvaient encore campés dans une ambiance sinon hostile, du moins inassimilée, partant

méprisée : de là, ce régime des castes, dont le but essentiel était de sauvegarder l'intégrité de l'élément de langue indo-européenne, seul élément « libre ». De telles conditions éternisèrent les institutions archaïques, figeant le statut social dans une relative fixité.

Nous avons signalé déjà que la loi ne sortit guère de son stade primitif, la coutume, les mœurs. Idéal, tout au plus canon religieux, mais non pas régime civil, fondé sur un pouvoir laïque ; tradition familiale, variable à l'infini, non pas code objectivement déterminé, impersonnellement obligatoire. L'autorité existe pour ainsi dire en profondeur, de par le caractère sacré de la filiation ; et non, comme dans notre Occident, pour ainsi dire en surface, selon l'extension territoriale d'un pouvoir politique. Voilà pourquoi toute autorité participe de façon si étroite aux caractères de la famille, qu'il s'agisse du village, famille agrarienne, ou de la caste, sorte de famille endogame.

Le pouvoir temporel exercé par les ksatriyas se modèle, lui aussi, sur l'autorité familiale. Les petites républiques, nombreuses dans l'Inde septentrionale aux premiers siècles historiques, sont des juxtapositions de familles, en principe égales, et entre lesquelles l'élection détermine celui qui exercera les fonctions de chef. Minimales ou grandes, les monarchies, qui évoluèrent à partir de ces républiques ou les absorbèrent, réalisent une sorte de despotisme patriarcal, fixé dans une certaine lignée par hérédité.

L'autorité du guerrier et celle du prêtre ne se concilièrent pas toujours dans l'harmonie que préconisent, par exemple, les textes de Manu. L'insistance des brahmanes à justifier leur hégémonie indique assez qu'elle était contestée ou méconnue. Un brâhmana fondamental, le *Çatapatha*, cité par Senart, renferme cette déclaration, que rien ne domine le pouvoir royal, quoique des assertions contraires fourmillent dans la

littérature sacerdotale, et bien qu'en particulier l'onction royale soit dévolue par un rite brahmanique. A consulter même les dogmes, dans l'âge historique les *ksatriyas* l'emportent sur les brahmanes, qui ont besoin de leur protection.

La prééminence du noble, de l'homme de guerre, se trouve partout impliquée dans les épopées. Quant au Bouddhisme, qui s'affranchit dès le début du préjugé de la caste, il fait naître le Çakyamuni en une famille princière ; il professe que la dignité religieuse résulte de la vertu, non de la naissance. Or, dans des milieux incomplètement aryanisés, plus incomplètement encore brahmanisés, le prestige de la valeur chevaleresque ou féodale reste très étendu, très tenace. Hommes libres ou glèbe adonnée aux tâches serviles, tous ont besoin du secours de celui qui « protège la terre », *ksâm trâyale*, le *ksatriya*. Cette vertu faite de courage et de loyauté, l'honneur militaire, n'est pas l'apanage exclusif d'une certaine classe, ou caste indo-européenne ; elle appartient à tout clan guerrier, quelle que puisse être son origine, autochtone, macédonienne, kusana ou rajpoute ; aussi les conquérants étrangers contribuèrent-ils autant que les possesseurs effectifs de la tradition *ksatriya* non seulement à la politique indienne, mais à la théorie classique de la souveraineté.

II

ARTHA ET DHARMA.

L'écart entre cette théorie et l'héritage védique, patrimoine des brahmanes, se mesure par la distinction entre l'*arthaçâstra* et le *dharmaçâstra*. Les dieux Mitra et Varuna, dans les Védas, sont les gardiens — comme un berger garde son troupeau — d'un ordre impersonnel, objectif, inhérent à la nature des choses, le *rita*. De même le *dharma* brahmanique se règle sur le devoir propre de chacun, selon la caste à laquelle il appartient : il résulte, lui aussi, de la nature des êtres. Le

dharma bouddhique s'y oppose en ce qu'il ne fait aucune acception des différences entre hommes et qu'il vaut en principe pour tous ; cependant il exprime toujours les conditions légitimes et foncières de l'existence. Bien différente, la souveraineté temporelle ne se justifie que par des motifs utilitaires : l'intérêt collectif, voire l'intérêt personnel du despote. Alors que le dharma constitue la base même du réel, l'*artha* vise à une fin et par suite dépend d'une activité : l'opportunisme politique n'a rien à voir avec la vérité religieuse.

De fait, le plus ancien traité connu en cette matière, celui de Kauṣilya ou de Cānakya — deux noms d'un même personnage — procède d'une inspiration toute laïque. Son auteur, prétendu ministre du roi Maurya Candragupta (dernier quart du IV^e siècle avant Jésus-Christ), ne vise à rien d'autre qu'à servir le souverain, sans toutefois considérer jamais que l'utilité de ce dernier diffère de l'utilité du peuple. D'ailleurs J.-J. Meyer, d'une analyse serrée des sources de ce traité, croit pouvoir conclure que l'auteur ne connaissait, parmi l'ensemble des dharmasāstras, que le Baudhāyana.

Du dharmasāstra à l'arthasāstra, l'inspiration apparaît ainsi très différente. Les brahmanes et leur dharma ne possédaient certainement pas sur la société indienne l'emprise que fait supposer la littérature sacerdotale. La politique non pas théorique, mais concrète, dépendait de l'autorité des ksatriyas, ainsi que des circonstances infiniment diverses, bien plus que des idéaux brahmaniques. Si la réalité eût attesté, comme le donnent à croire les textes religieux, une répartition du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel entre deux castes rigoureusement distinctes, voire rivales, on se demanderait comment les sociétés indiennes eussent pu vivre. En dépit de l'accaparement du dharma par les brahmanes, les ksatriyas se considéraient comme organisateurs de la justice non moins que comme détenteurs de la force, et voilà pourquoi les prétentions sacerdotales demeuraient plus spéculatives qu'opérantes.

III

LES RÉPUBLIQUES.

Une forme d'État très archaïque est attestée par les républiques tant du Penjâb que des pays sub-himâlayens. Le terme de république n'est employé que faute d'une expression plus adéquate, pour désigner le gouvernement non monarchique d'une aristocratie. Le mot indien que nous conviendrons de traduire ainsi est *gana*, qui désigne un groupement (*samûha*, *saṃgha*) de familles (*kula*). L'acception technique rejoint l'usage courant du mot : une foule ; car ici l'État ne fait qu'un avec la tribu ou le village, du moins en principe.

Le Bouddhisme a pris naissance dans l'un de ces États, les Çâkyas de Kapilavastu. Un million d'habitants, peut-être, vivaient autonomes, quoique sous la suzeraineté du Koçala ; les affaires publiques se traitaient dans une assemblée, dont le président (*râjâ*) était élu par le peuple. Dans le même milieu géographique, des États similaires se rencontrent chez les Mallas de Kuçinagara et de Pâvâ, ainsi que chez les Vrijjis. La confédération de huit États qui porte ce nom renfermait les Licchavis de Vaiçâli, parmi lesquels prit femme l'ambitieux Candragupta, le fondateur de la dynastie Gupta (fin du III^e siècle). Ils avaient 7 707 sénateurs (*râjâ*), 3 archontes et 9 ministres (*gana-râyâna*). Une population mongole, apparentée à celle du Tibet, devait, au VI^e siècle, se trouver en majorité dans ce groupe d'États.

Voici maintenant, à l'autre extrémité de l'Hindoustan, des républiques sans doute plus purement aryennes : celles qu'Alexandre rencontra au Penjâb, et qui, pour la plupart, furent détruites non pas par lui, mais, aussitôt après sa retraite, par Candragupta Maurya, pressé de créer un royaume indigène englobant les régions qu'avaient envahies les Grecs. Il faudrait citer une longue liste de peuples, dont souvent nous ne savons

que les noms que leur donnaient les compatriotes de Mégasthène. Tels les Malloi (Mâlavas) et les Oxydrakai (Ksudrakas), rivaux, mais qui avaient fusionné sous la menace hellénique par échange de femmes et de troupes ; les Sabarcae (Sambastai), qui avaient trois archontes ; les Nysaiens, gouvernés par un Sénat de 300 membres. Diodore observe que les Patala, établis à l'origine du delta de l'Indus, possèdent, comme les Spartiates, deux rois et un conseil de sénateurs. Loin de constater dans ces communautés indiennes des théocraties sacerdotales, les Grecs y remarquent la fierté de l'esprit ksatriya : fierté jugée quelquefois insolente ou périlleuse par l'envahisseur ; d'où la mise à mort des nobles de Sangala, aussitôt après la défaite de Poros ; mémorable aussi fut l'attitude des nobles Agalassoï qui, vaincus par Alexandre, mirent le feu à leur ville et sauvèrent l'honneur de leur race par une entière extinction.

L'occupation de l'Inde occidentale par les Yavanas, bousculant l'équilibre des États de l'Indus et de ses affluents, prépara les voies à de grandes monarchies soit gangétiques, soit indogrecques et, dans ce dernier cas, animées de l'exemple monarchique iranien, puisque les Hellènes n'accédaient aux terres indiennes qu'établis dans leurs solides possessions sur les confins de l'Iran : Parthie, Arie, Bactriane. On a noté avec justesse que le même impérialisme macédonien se trouve responsable de l'asservissement des cités grecques de l'Attique ou du Péloponèse, et de la destruction des républiques du Penjâb.

Un troisième groupe de républiques nous est connu par le Mahâbhârata ; celles-ci disséminées sur le haut Gange et la Yamunâ, ou entre ces régions et le Dêkhan : les Yaudheyas, les Kunindas, les Mâlavas, et les Sibis, les Arjunâyanas. Il est malaisé de les situer dans le temps, car nous ignorons si ces peuples possédaient encore une autonomie à l'époque où fut rédigée l'épopée, — époque elle-même très floue (II^e siècle avant — II^e siècle après J.-C.). Nous apprenons par ce texte

que les Yādavas étaient une fédération de petits clans, chacun pourvu d'un chef héréditaire ; les affaires communes étaient traitées par un corps de sénateurs élus. Ici, semble-t-il, chaque État est monarchique, et la fédération républicaine.

LES ROYAUMES.

Le patriarcat fournissait aux sociétés indiennes un prototype de monarchie, si nous entendons par là le gouvernement d'un seul par autorité héréditaire ; mais ce sont sans doute des circonstances de fait qui ont propagé cette forme d'État. En face des invasions qu'eut sans cesse à subir l'Inde, des groupements de clans ou des alliances de peuples autonomes opposent une résistance plus fragile qu'un royaume vaste et unifié. L'empire d'Alexandre — à la fois un péril et un exemple — puis les monarchies grecques se posaient en héritiers du Grand Roi des Perses : celui-ci fut l'archétype des mahārājas de grande envergure, de ceux qui se prétendaient maîtres du monde. Sur ce point l'évolution aryenne en Iran avait précédé l'évolution aryenne en pays indien. Le monothéisme zoroastrien se calquait sur la fondation d'une monarchie unique pour la Perse entière par les Achéménides ; et là l'exemple venait des vieux empires assyro-babyloniens.

Rien de plus éloigné des usages aryens que la souveraineté héréditaire et les vastes monarchies. Nous avons constaté que le titre de *rājā* n'implique point ce que nous appelons, nous autres, royauté : ce titre appartient virtuellement à tout *ksatriya*, même en une république. Celui qui, en fait, gouverne, c'est-à-dire préside à l'ordre social (*rājati*, de la même racine que le *rex* latin ou le *rix* gaulois), est choisi parmi ses pairs (les *rājanah*, ses *sajātāh*) par élection. Mêmes mœurs, à cet égard, de la Germanie à l'Inde, chez les peuples de langues indo-européennes.

Primitivement ceux qui choisissent le roi (*rājakrtāh*) sont

les nobles du clan ou de la tribu. Ultérieurement une adhésion populaire prend une importance croissante. Très tôt le bas peuple dut éprouver que sa défense non seulement contre les ennemis extérieurs, mais contre les abus dont pouvaient se rendre coupables les nobles, requérait un roi énergique ; l'Atharvavéda renferme déjà ce souhait : « Puisse le roi devenir le maître des princes ! » (IV, 22). A la différence des guerriers, le peuple, inapte aux armes, est une proie pour quiconque : la principale raison d'être d'un roi consiste à s'en faire le protecteur. Un souverain est donc *viçpati*, le seigneur de la caste inférieure : il se constitue gardien, berger de ces gens (*gopâ janasya*), comme un pâtre trouve sa justification dans la conservation du troupeau.

La royauté apparaît donc une institution tout à fait humaine et ne se réclame d'aucun droit divin. Il n'y a qu'une analogie entre dieux et rois ; encore parmi les dieux ne faut-il penser, en l'espèce, qu'à Varuna, le berger (*gopa*) du monde, et à Indra, la puissance personnifiée. Cependant un rituel spécial montre l'intention brahmanique de superposer une consécration religieuse au couronnement des rois. Les cérémonies du *râjasûya* exigent une préparation d'un an. Divers gestes rituels à exécuter par le souverain se doivent interpréter comme tests de capacité royale ; l'aptitude au tir à l'arc, la razzia symbolique d'au moins cent bœufs, la prise de possession figurée des quatre points cardinaux. l'accomplissement des trois pas de Visnu sur une peau de tigre, la réussite au jeu de dés signifient soit que le nouveau prince est agréé des dieux, soit qu'il détient les qualités requises d'un monarque, et que, par suite, le pouvoir lui appartient légitimement.

Éminemment caractéristique de la royauté, quoique seul un monarque de première grandeur puisse ambitionner de l'accomplir, est le sacrifice du cheval, *açvamedha*. L'excellente monographie de P.-E. Dumont décrit, dans sa déconcertante complexité, les opérations de ce rite qui assure à un souverain

déjà victorieux et puissant souveraineté, gloire intégrales. La divagation en tous sens du cheval abandonné à lui-même dans la campagne indique l'extension illimitée de l'autorité royale, et la promeut. La symbolisation du soleil par le cheval est du même ordre que, dans le rājasūya, l'exécution des trois pas de Visnu : il y a un aspect solaire de la royauté, dont nous retrouverons l'empreinte dans la mythologie bouddhique, — celui précisément qu'ont encore exploité, pour aduler leur maître, poètes et artistes de notre roi-soleil. Un charme de fécondité s'associe aux charmes d'empire universel : le monarque obtient de ses épouses des fils, de la terre de riches moissons, de la nature entière parfaite régularité des saisons et prospérité.

Nous venons d'opposer les deux notions extrêmes de la royauté indienne : la simplicité de ses origines dans le choix du souverain par ses pairs, les nobles du clan ; et la grandiose prétention à une maîtrise sur tout le genre humain, sur la nature même. Équidistante entre ces conceptions est la théorie utilitaire par laquelle la littérature d'arthaçāstra justifie le pouvoir royal (1).

(1) L'ouvrage fondamental de cette littérature est l'*Arthaçāstra*, imputé à Kauṭilya, qui passe pour surnom de Cānakya ou Viśnugupta, le ministre de Candragupta Maurya. Si cette attribution était authentique, on se trouverait en présence du traité le plus précisément daté de toute l'antiquité indienne. Mais on sait assez que les prétendus auteurs des œuvres antiques, en Orient, désignent une tradition, une école, non un individu historique. Le fait que Kauṭilya signifie sinon le faussaire, du moins l'hypocrite, et que, dans l'ouvrage même, l'auteur n'est jamais appelé Cānakya ou Viśnugupta, doit déjà, comme l'a signalé Winternitz, nous rendre défiant. Mais c'est surtout la forme pédante et scolastique de l'ouvrage qui nous détourne de l'attribuer au dernier quart du IV^e siècle avant Jésus-Christ. Les théories s'y trouvant beaucoup plus systématisées que dans les passages comparables du *Mahābhārata*, le texte paraît postérieur et non antérieur à l'épopée. Les affinités constatées entre l'ouvrage et le Yājñavalkya, ainsi que le Nārada, plus encore l'analogie de composition avec les çāstras spéculatifs, logiques et autres des III^e et IV^e siècles de notre ère, nous induisent à considérer le texte non comme remontant à l'époque immédiatement postérieure à Alexandre, mais comme datant d'environ sept siècles plus tard. Au surplus, une critique attentif a remarqué plus de divergences que de similitudes entre le tableau de la société indienne selon Mégasthène et le texte de Kau-

L'*Arthaśāstra* de Kautilya offre une théorie de la souveraineté toute rationnelle, mais étayée sur la croyance devenue populaire en la nature divine des rois. Exempt de toute considération de moralité, il subordonnerait plutôt la religion à la politique que la politique à la religion. Le but suprême est le salut de l'État. Le monarque, selon les préceptes de Kautilya, ne craint pas de déclarer, sur le front de ses troupes : « Je suis un mercenaire comme vous-mêmes » ; il est le premier serviteur de la collectivité. Mais par là même tous les éléments du gouvernement se concentrent en lui et il peut dire : L'État, c'est moi (rājā rajyamiti prakrtisamksepaḥ). Aussi la base de la politique est-elle l'éducation du souverain : la possession de soi, la discipline volontaire chez le maître, voilà de tout l'État la clef de voûte. Alors que le *Mahābhārata*, recueillant des traditions moins fortement systématisées, se borne à requérir du monarque ces trois qualités : être originaire d'une noble famille, être brave, pouvoir conduire des armées (satkula, çūratva, senā-prakarsana) (I, 136,35), l'*Arthaśāstra* subordonne la vaillance à la maîtrise, la maîtrise à la réflexion (utsāha, prabhu, mantra).

Cette théorie de la souveraineté méritait de demeurer classique.

Elle conciliait, en effet, avec l'intérêt individuel du monarque celui du peuple. La raison en est que le *Kautilya* ne se présente pas seulement, ainsi que les passages parallèles de l'épopée, comme définissant l'idéal du souverain, en un « rājadharma », mais qu'il donne au maître une technique, tout juste comme *Le Prince* de Machiavel.

tilya, quoique les deux hommes eussent dû être contemporains et pouvoir se rencontrer à la cour de Candragupta, où le Grec fut reçu comme ambassadeur.

Les sources de l'*Arthaśāstra*, qui sont accessibles à notre investigation, sont les dharmasāstras et le canon bouddhique, puis l'épopée. La suite de la littérature politique sera jalonnée par le *Nītisāra* de Kāmandaka, les *Purāṇas* et les *Smṛtis*, enfin par de nombreux commentaires médiévaux. Le *Nītisāra* met en vers didactiques, peut-être au VIII^e siècle, une partie du *Kautilya*.

IV

LA FONCTION ROYALE.

Des origines védiques à l'*Arthaśāstra* on soupçonne une ample évolution de la politique. Assez ample, certes, pour que le texte en question se situe beaucoup mieux aux abords du iv^e siècle après Jésus-Christ qu'au iv^e siècle avant notre ère. Ces maux endémiques de l'indianité : l'invasion, la rupture des synthèses fragiles, l'anarchie, sapèrent les mœurs primitives, et quoique l'organisation de village continuât d'accaparer l'activité politique des castes libres, le chemin se trouva frayé vers le régime monarchique, voire vers l'aspiration à ébaucher de vastes empires, peu consistants d'ailleurs. C'était de plus en plus s'éloigner de l'esprit quasi démocratique des petites collectivités que nous avons signalées entre le vi^e et le iv^e siècle avant Jésus-Christ ; c'était tendre à de la centralisation, avec un risque certain de verser dans le despotisme.

Deux facteurs permanents, mais dont l'un ou l'autre prédomine, selon les temps ou les milieux, montrent ici leur influence : la notion brahmanique du dharma, impliquant la spécificité du régime de chaque caste et maintenant un ordre social plutôt que favorisant l'apparition d'un esprit politique ; la notion bouddhique du dharma, visant à une loi universellement humaine et faisant le jeu d'un impérialisme sans limites. L'une de ces conceptions reste en deçà de la monarchie, l'autre bondit au delà et prétend à l'empire du monde. Candragupta se fait roi, Aśoka empereur.

Dès ses débuts, le Bouddhisme fut utilisé par l'ambition des monarques, parce qu'il faisait table rase des castes et n'opposait aucune théocratie au pouvoir royal : son extension profita du développement de l'esprit monarchique. Si son inspiration eût été pleinement réalisée, il eût donné à un pouvoir né dans

l'Inde un caractère abstrait et non indien, qui apparaît dans les édits de Piyadasi, et dans le patronage accordé au Bouddhisme par les potentats d'origine étrangère, grecs ou scythes.

Selon l'orthodoxie brahmanique, le roi — tel, encore une fois, que le Varuna du Véda, — se borne à être le conservateur d'un ordre éternellement préétabli : le svadharma de chaque caste, qu'il doit à la fois défendre et respecter, lui fournit et sa raison d'être et sa limite. Selon le postulat bouddhique, c'est lui, le roi, qui met en branle la roue de la loi (dharma-cakra) : il ne fait pas seulement régner la légalité, il l'instaure et la promet. Dans le premier cas, le dharma est naturel, primitif et il fit la félicité de l'âge d'or, qui n'a pas duré. Visnu donna donc aux hommes un premier monarque, Virâja, origine d'une lignée royale où naquit Vena, tyran qui usa du pouvoir non au bénéfice de la loi, mais au sien propre. Les rsis l'immolèrent et avec son corps firent un sacrifice; de son bras naquit Prthu, qui jura de régner selon le dharma. Cette légende, conçue pour prôner l'institution divine de la royauté, aboutit à exalter la monarchie constitutionnelle. — Dans l'autre cas le dharma n'a rien d'originnaire : les débuts de l'humanité ne furent qu'anarchie. Mais les humains firent des conventions (samayân) pour exclure et mater les éléments désordonnés. Cette sorte de contrat social ne se trouve pas sous-jacente au seul Bouddhisme; une tradition orthodoxe, rapportée par le *Mahâbhârata* (Çântiparvan, LXVII^e chap.), s'en fait l'écho : celle qui érige Manu en premier roi. Ici la souveraineté appartient foncièrement au peuple, la monarchie s'avère institution humaine et la loi apparaît conventionnelle.

Ce sont là, certes, des théories plutôt que des faits. Mais des théories issues de milieux différents. L'artificialisme politique, solidaire dans l'Inde comme ailleurs du courant libertin et de l'atomisme, marque, en principe, et si l'on néglige l'adaptation au Brahmanisme qui en fut tentée, une réaction contre l'or-

thodoxie. Le Bouddhisme participe de cet artificialisme, lui qui répudie les castes, mais il prétend le dépasser; car, sans tenir pour divin le dharma prêché par les bouddhas, il ne le conçoit pourtant pas comme arbitraire. Tous ces éléments disparates, différents selon la théorie, mais fondés dans des nécessités réelles, s'amalgament dans la politique classique. Il est entendu que, dans l'ingénuité des premiers âges, la vertu, la légalité régnaient par nature. Néanmoins il est admis aussi que, dans la phase du monde où nous vivons, l'état de nature serait la guerre de tous contre tous; *homo homini piscis*, dirait l'Inde, et non pas *lupus*. car, là-bas, c'est la voracité du poisson (*matsya*), non celle du loup, qui connote le stade animal de l'humanité. Honneur et obéissance au roi qui dispense le faible d'être dévoré par le fort : son règne marque à la fois un bienfait divin et le triomphe d'une convention sociale. L'extraction aristocratique du souverain et son origine élective sont perdues de vue : peu importe qu'il soit ksatriya, pourvu qu'il protège l'ensemble de ses sujets; peu importe qu'il règne par hérédité, pourvu qu'il use du pouvoir pour le bien de son peuple. Le régicide est licite et recommandable si le maître use indûment des ressources qui lui sont non pas données, mais confiées en vue de l'intérêt public.

La politique indienne consiste ainsi non dans une doctrine de l'État, mais dans un art du gouvernement, dont la clef de voûte se trouve constituée par l'éducation du prince. Les qualités requises de cet homme ne sont pas moins canoniquement définies que les traits caractéristiques d'un dieu, d'un bodhisattva ou d'un génie fabuleux. Un traité de gouvernement présente la même allure scolastique et *a priori* que ce traité d'esthétique, le Citralaksana, ou que ce traité d'érotisme, le Kâmasûtra, ou que ce traité d'art dramatique, le Nâṭyaśāstra. Énumérations pédantes, distinctions imposées aux faits plutôt qu'extraites de leur analyse : voilà des procédés dont n'a jamais voulu ni jamais su s'affranchir l'indianité.

Il serait long de dépeindre « le » roi. Plus brièvement se laissent indiquer les sept bases de la domination (*prakṛtis*) : roi, ministres, territoires, forteresses, trésor, armée, amitiés (*Ārthaśāstra*, VI); les six méthodes : paix, guerre, neutralité, aptitude à partir immédiatement en campagne, alliance, attitude ambiguë (VII) ; les multiples « épines » auxquelles se pique le souverain qui s'y frotte : faiseurs de prestiges, faux monnayeurs, bandits de grands chemins, guérisseurs, musiciens, danseurs, tous voleurs déguisés (IV). Pour abstrait qu'il soit, ce dogmatisme fourmille cependant de détails concrets qui font de l'*Ārthaśāstra* le témoignage le plus captivant dont nous disposions sur la vie sociale de l'Inde.

Le *Mahābhārata* et les textes du Bouddhisme ancien, sūtras, jātakas, fournissent certes des documents plus crus, exempts de l'esprit de système. Mais la politique dont ils nous transmettent le souvenir est celle de la féodalité postérieure à l'âge des clans védiques, antérieure à l'époque des grandes monarchies. Cette féodalité régnait d'un bout à l'autre de l'Hindoustan, lors de la campagne d'Alexandre; et c'est une raison de plus pour considérer comme un anachronisme l'attribution du *Kautiliya* au ministre du premier Maurya. Celui-ci fut l'un des initiateurs de cette centralisation qui, pratiquée pendant plusieurs siècles, en fonction d'ailleurs de centres différents, aboutit au dogmatisme de l'*Ārthaśāstra* : et voici sans doute pourquoi la tradition fit remonter jusqu'à son temps la rédaction de l'ouvrage. Mais cette technique consommée de l'administration, dans laquelle se complait la politique indienne, résulte certainement d'une longue expérience, à laquelle contribuèrent la rude poigne et la méfiance de Candragupta, l'humanitarisme et la sainteté d'Açoka, le syncrétisme des Kouchanes et, derechef, la vigueur guerrière tant de Samudragupta que du second Candragupta. Gardons-nous surtout d'oublier l'influence dominante de la monarchie persane sur les Mauryas et les Kouchanes : ce n'est pas seulement par

l'architecture et la décoration sculpturale que le palais de Pātāliputra évoquait le souvenir de ceux de Suse et d'Ecbatane.

La volonté de bienfaisance, l'aspiration à faire coïncider l'artha avec le dharma : voilà le sens que prenait la politique dans les inscriptions de Piyadasi. Le gāstra classique en a gardé, comme contrepoids de son « machiavélisme » avant la lettre, la conviction très nette que le pouvoir se justifie par le bien de la collectivité. Mais des potentats qui durent user de violence et de ruse pour abattre les féodaux, il a conservé la tendance à confondre politique et droit de punir. A l'idéalisme du rājadharmā s'oppose en plein relief le réalisme de la dandanīti, art de manier les châtiments. Le fondateur de la dynastie maurya, auquel il faut toujours revenir, savait par expérience qu'un pouvoir fort ne s'installe que par violence et ne dure que par énergie et souplesse. Comme il avait exterminé les héritiers de la précédente dynastie, sa prudence allait jusqu'à ne pas passer deux nuits de suite dans la même chambre. Ne nous étonnons pas de voir si développés, dans le gāstra, les conseils d'astuce et les prescriptions relatives à l'emploi des espions. Ces enseignements de l'expérience, une fois codifiés, donnent cette théorie que la crainte des châtiments sert de fondement à l'ordre légal, et que le roi, juge suprême, est par essence exempt de toute possibilité de châtiment (*adandya*).

V

LES ASSEMBLÉES.

La fonction royale de justice nous force à considérer, une fois encore, les phases successives de l'évolution sociale à travers l'Inde antique. Nous devons les envisager maintenant sous le rapport des assemblées, qui paraissent avoir joué jusqu'à l'avènement de l'autocratie un rôle important.

Sabhā est la forme indienne d'un vocable indo-européen qui

donna, entre autres termes, *Sippe* en germanique, et qui connote un assemblage de parents : famille, clan, tribu. Remontant aussi loin dans la préhistoire est la notion d'un chef de sabhâ, sabhâpati, chef héréditaire d'un clan ou chef élu d'un agrégat de clans apparentés ; cette notion coïncide ainsi, en partie, avec la valeur archaïque du mot rāja. Au sens large, sabhâ désigne non pas tant, comme l'a cru Hillebrandt, l'emplacement d'une réunion, que toute espèce de réunion : celle que l'on forme pour jouer aux dés (*Rgvêda*, X, 34, 6) aussi bien qu'un conseil politique ou qu'une assemblée judiciaire.

Samiti, expression souvent coordonnée à celle de sabhâ, lui équivaut en un sens vague. — L'assemblée ainsi dénommée élit le rāja ou approuve son choix ; lors du couronnement, déclare l'*Atharvavêda* (VI, 87-8), elle engage le roi à se montrer ferme ; après la cérémonie, un prêtre souhaite que la sabhâ demeure loyale envers le prince. Sans doute s'agit-il d'une réunion des hommes libres (*samgati*, *samgrâmâ*). Ludwig y voit un corps plus rigoureusement défini : l'assemblée élue des mandataires des *viçah*.

L'acception spécifique de chacun de ces termes n'apparaîtra que si l'on aperçoit pour chacun telle valeur que l'autre n'offre jamais. Or *samiti* présente un sens technique : ordre de bataille. Sans doute le sens dérivé désigne-t-il une assemblée de caractère militaire, comme chez les Romains ces *Comices Centuriates*, dont les membres avaient leur rang fixé selon la hiérarchie de l'armée (1). La réunion des princes conviés au rājasūya de Yudhisthira, selon le *Mahābhārata*, est appelée *samiti* : l'étiquette féodale devait être calquée sur les relations fixées par la discipline guerrière. D'autre part, entre toutes les valeurs du terme de sabhâ, une seule lui appartient en propre : celle de tribunal. Un dicton banal, relevé dans un *Jātaka* comme dans le *Nārada* (2), fait de la sagesse l'apanage

(1) BANDYOPADHAYA, 119. — (2) JOSHI, 81.

des membres d'une telle assemblée. Un feu brûlait au milieu de la sabhâ, intermédiaire entre dieux et hommes, protecteur de la loi et instrument d'ordalies (Manu, VIII, 116).

Voilà donc deux types d'assemblées que le temps a progressivement différenciées, à partir d'une forme antérieure et mixte : un conseil de guerre ou un quartier général, et une cour de justice. Dans l'une comme dans l'autre, le roi, si roi il y a, joue un rôle éminent. Peut-être, dans l'une, les ksatriyas ont-ils, seuls, voix au chapitre, alors que, dans l'autre, l'élément brahmanique, détenteur de la légalité, doit posséder la suprématie.

Sabhâ et samiti ainsi spécifiées offrent un tout autre caractère que la sabhâ-samiti des clans primitifs ou des républiques anciennes. Elles se réduisent à des rouages administratifs. Loin que le souverain dépende d'elles, comme aux premiers âges, elles dépendent de lui qui, placé à la fois sous le signe d'Indra et sous celui de Varuna, détient la justice autant que la force.

Une coupe à travers les différentes couches sociales, on peut presque dire en n'importe quel temps des âges historiques, atteste en synchronisme une hiérarchie qui correspond à ce processus. L'assemblée de village, grâmasabhâ, n'a jamais cessé d'être un conseil des kulas, familles ou lignées. Dans une ville, pura, il y a au moins différenciation entre tribunaux et assemblées corporatives. Dans la capitale, à la cour du souverain, il y a en plus l'organe de décision militaire et le conseil des ministres, mantrisabhâ. Nous envisagerons tour à tour, du point de vue central, qui est celui du maître, le commandement de l'armée, l'organisation de la justice et l'administration.

Citer *senâ*, l'armée, à la suite de sabhâ et de samiti, est un usage attesté déjà par l'*Atharvavêda* (XV, 8). La fonction de *senâpati*, chef militaire, plus tard généralissime, remonte aux plus anciens temps. La composition traditionnelle des forces de guerre implique quatre « armes » : infanterie, cavalerie, chars, éléphants. Pour les États riverains de quelque grand

fleuve ou de l'Océan, il faut ajouter la marine. Kauṭilya énumère une sixième section : l'armement.

Le fantassin porte, suspendu à l'épaule par un baudrier, un sabre droit. Il est équipé en archer ; il bande son arc en position assise, par pression du pied gauche. Il possède, en outre, un javelot, quelquefois une lance. Il se protège d'un cuir de bœuf. Le cavalier dispose de deux lances et d'un bouclier. Un important service vétérinaire veille à l'entretien des montures. Les chars, qui paraissent avoir joué un rôle intermédiaire entre celui de la cavalerie et celui des éléphants, par leur masse et leur mobilité, avaient pour attelage deux ou quatre chevaux ; certains servaient à transporter sur le front de combat soit les estafettes du commandement, soit des idoles ; les autres portaient deux combattants. Leur conducteur, le sūta, comme l'écuyer de nos seigneurs, jouissait d'une considération particulière aux temps de la féodalité ; selon Manu, il devait être fils d'un ksatriya et d'une brāhmani. Beaucoup de ces conducteurs de chars furent les bardes qui récitaient et, pour une part, improvisaient les légendes épiques. Les éléphants, enfin, couverts d'une cotte de mailles, sont des forteresses vivantes garnies d'au moins trois archers, non compris le cornac. Nous avons indiqué quelle était, selon Arrien, la proportion relative de ces diverses troupes dans l'armée de Poros. Près de onze siècles plus tard, au milieu du VII^e siècle de notre ère, Hiuen-tsang déclare que son contemporain Harsa, d'abord à la tête de 50 000 fantassins, de 20 000 cavaliers et de 5 000 éléphants, disposa plus tard de 100 000 chevaux et de 60 000 éléphants. V. Smith suppose que si les chars sont passés sous silence, sans doute avaient-ils cessé d'être utilisés à la guerre.

Les chefs, le senāpati, le nāyaka relèvent directement du roi. C'est l'État, autrement dit le souverain, qui fait les frais de l'entretien des troupes. En cela consiste l'une des assises les plus fortes de l'autocratie. Il y a pourtant, selon Kauṭilya,

des sections disparates dans l'armée : un corps, pour ainsi dire, de prétoriens héréditaires (maula) ; des mercenaires (bhrtakas) ; des contingents fournis, à court terme, par les corporations (çrenibala) ; des alliés ; des combattants sauvages, représentant l'élément non indo-européen de la population.

La scolastique de la stratégie rejoint celle de la politique ou de la diplomatie. Elle classe tous les rapports théoriquement concevables en're un certain pouvoir et ses alliés ou ennemis. Elle discerne les diverses sortes de lutte : en rase campagne, en pays creux, avec des armes de trait, par sape et tranchées, de nuit et de jour. Elle proclame la ruse plus sûre que la force, et juge que le meilleur moyen est le plus efficace. Ne dissimulons pas qu'il y ait là quelque bassesse dans l'ingéniosité. Une appréciation du même genre s'imposera quand nous envisagerons l'esthétique de l'Inde, trop souvent plus éprise de richesse que de pureté formelle. Les consciences de ce pays, qui s'élèvent si haut dans l'expérience religieuse et dans la méditation, tombent, selon notre avis d'Européen, au-dessous du médiocre dans les domaines qui ont été à dessein tenus à l'écart des fins morales (dharma) et transcendantes (moksa). C'est au premier chef l'ordre de l'utilitarisme, artha ; et, dans cet ordre, c'est particulièrement le cas de la guerre, qui presque jamais ne s'ennoblit là-bas d'un sentiment national ou d'un idéalisme désintéressé. Ici encore se montre assez juste la comparaison si fréquente de Kautilya et de Machiavel. De là peut-être, malgré des exploits de vaillance et des subtilités de félonie, la faiblesse des troupes indiennes en bataille rangée contre n'importe quel adversaire extérieur : grec, iranien, chinois, barbare ou européen moderne. Les vraies forces spirituelles, jusqu'à l'époque contemporaine exclusivement, étaient ailleurs qu'aux armées. Ce n'est que de nos jours que l'Inde devient, pour ses enfants eux-mêmes, une patrie.

VI

LA JUSTICE.

L'organisation de la justice et l'administration, quoiqu'elles relèvent de l'artha, relèvent aussi du dharma. Cela suffit pour qu'aussitôt une inspiration aussi pédante et minutieuse, certes, mais plus élevée, c'est-à-dire plus universellement humaine, se fasse jour.

La tradition distingue deux sortes de litiges : ceux de droit civil (dhana-samudbhava), ceux de droit criminel (himsâ-samudbhava). Dans l'*Arthaśāstra*, cette distinction devient l'opposition entre les mesures de protection du droit en général, dharmasthīyam (III), et le droit pénal ou les mesures policières, kantaka-ṣodhanam. Le roi possède en l'espèce une double fonction : il veille à faire observer la légalité ; il prend l'initiative de promouvoir des lois nouvelles (dharmapravartakaḥ). Ce second point, qu'excluait expressément la théorie primitive de la souveraineté, atteste l'avènement de l'autocratie. Le vieux concept de « mise en mouvement de la loi » ne s'interprète plus seulement comme une action destinée à faire respecter la légalité : il signifie, en outre, que le maître peut se faire législateur. L'impartiale objectivité du dharma risque donc de se trouver compromise par sa contamination avec les expédients plus ou moins légaux de la raison d'État et de l'artha. Les légistes anciens des dharmasāstras le déploieraient, mais non pas Kautilya.

Ce changement de principes si favorable au despotisme trouva son prétexte, ou sa justification ultérieure, dans la notion mythique de périodes régulières et alternantes, où la loi tour à tour règne et défaille. Cette idée, en laquelle nous signalerons une sorte de transcription dans la cosmologie de la loi de transmigration, eut pour effet d'habituer les esprits à des carences du droit. En de telles époques mauvaises, où s'est

perdu le sens du juste et pour ainsi dire du droit naturel, le droit sacré serait non seulement violé, mais insoupçonné sans ce pis-aller : les lois édictées par un monarque. Plutôt une gendarmerie que de l'anarchie ; dans l'éclipse du droit, les châtements ont du bon. Au service d'un potentat l'empire de la loi dégénère en une technique de la violence et des sanctions, *dandanīti*. Toutes ces dérogations possibles à l'ordre idéal seront excusables par le principe suivant, à la lettre impeccable et conforme aux plus augustes traditions : « Si toutes les lois sacrées disparaissent, le roi est celui qui rétablit le droit sacré par sauvegarde de la conduite correcte en ce monde, laquelle consiste en la spécificité des quatre castes et des *ācramas* » (1). Ainsi se concilient, dans une sage formule, les deux pôles de la monarchie : l'autorité selon l'idéal d'Açoka, qui se proclamait le roi du droit, *dharmarājā*, et l'autorité d'un despote.

De fait, et ici triomphe l'ingéniosité scolastique, ces deux pôles sont des cas limites. Un examen attentif de la réalité sociale permet de discerner, à côté du *dharma*, trois autres ordres de contestations qui établissent une certaine continuité entre *dharma* et *artha*. Ces *vivāda-pada* sont *vyavahāra*, *caritra*, *çāsana*. *Vyavahāra* paraît connoter le droit contractuel ce mot désigne tantôt le commerce, particulièrement l'achat, un quasi-contrat, tantôt un accord, un pacte, et aussi la plainte, l'accusation consécutive à une violation présumptive de l'accord. *Caritra*, c'est l'usage, la pratique (*ācāra*). *Çāsana* enfin, c'est l'édit royal (2).

Le souverain idéal selon les traditions indigènes est conçu rendant la justice comme notre saint Louis sous le chêne de Vincennes. Il se rend chaque jour au tribunal de sa capitale : il en est la tête, si le juge suprême en est la bouche. De même,

(1) *Caturvarnācramasyāyam lokasyācāraraksanāt naçyatām sarvadharmānam rājā dharmaprayartakah* (*Arthaç.istra*, éd. SHAMA SHASTRI, p. 150, 4). Sur les *ācramas* v. p. 284.

(2) BRELOER, *Kautiliya Studien*, II.

dans chaque place forte royale, se trouve un prétoire, orienté vers l'est et orné non seulement de statues ou d'idoles, mais d'une couronne, d'un trône. Au village, un maire héréditaire, le grāmanī, s'acquitte de la tâche judiciaire. En théorie celle-ci devrait comporter dix éléments : le juge suprême, qui prononce la sentence ; le roi, qui punit ; les juges, qui recherchent le fait ; le dharmācāstra, la smṛti (tradition), d'où procède le jugement ; l'or, le feu, l'eau, qui servent à des ordalies, confirmation surnaturelle du jugement humain ; le comptable, qui évalue dommages et amendes ; le scribe ; l'appariteur. Quand nous étudierons des origines de la réflexion logique, nous retiendrons en quoi y contribuèrent la technique de l'enquête et celle du plaidoyer. Bornons-nous ici à indiquer que le souverain, gérant de l'ordre légal, est non pas pénalement, mais religieusement responsable des insuffisances ou des erreurs judiciaires : pour chaque coupable non puni, un jour de jeûne ; pour un innocent puni, trois jours (*Vasistha*, XIX, 40-43). Quel contraste entre le prince astucieux inspiré de Kauṣilya, et le monarque selon les vœux de l'ancien Brahmanisme, soigneusement informé, scrupuleusement respectueux du droit de chaque caste, et s'adressant dans le cas douteux à de doctes brahmanes (*Gautama*, XI, 22-26) !

VII

L'ADMINISTRATION.

La base de l'administration, ne craignons pas de le redire, est l'organisation du village. Le grāmanī, qui possède l'autorité, se trouve responsable du paiement de l'impôt : il veille donc à l'exécution des travaux champêtres. Pour l'application du droit coutumier il prend conseil des anciens. Cinq ou dix villages sont groupés sous un gopa (toujours le vieux mot : berger, devenu titre d'un fonctionnaire). Le district ainsi délimité fait partie d'un de ces quatre « quarts » entre lesquels

les provinces sont découpées, de même que les villes en «quartiers». Le gouverneur de ces sections se nomme sthânika; disons sous-préfet. Au-dessus s'élève un préfet, nâgaraka. La centralisation des Mauryas superpose à ces diverses fonctions un ministre de l'Intérieur, samâhartr.

Ces fonctionnaires s'acquittent avant tout d'une besogne fiscale. Ils établissent pour chaque individu son état civil, l'indication de sa caste, sa profession; ils tiennent registre de ses revenus et de ses dépenses. Impôt foncier; taxes sur l'irrigation, sur les pâturages, sur les forêts, sur les mines; douanes et octrois; droits sur les échanges commerciaux, sur les professions, sur les maisons de jeu, sur les passeports; amendes versées aux tribunaux: l'argent perçu à tous ces titres était drainé jusqu'au trésor royal par une administration aussi corrompue que tracassière. Autant qu'il n'était pas distrait de sa destination normale, il s'engloutissait dans les besoins de la cour et de l'armée, le paiement des fonctionnaires, y compris les rentes aux familles des soldats tués en service ou des employés de l'État morts pendant leur carrière, enfin dans les travaux publics et les fondations charitables (1).

L'administration de la capitale comporte, selon Kauṭilya, six sections, dont voici les tâches: 1^o Réglementation des artisans. Leur savoir-faire étant considéré comme partie intégrante de la fortune publique, celui qui par quelque blessure diminuait leur capacité de travail était mutilé d'une main ou d'un œil. Une surveillance s'exerçait sur le travail fourni et les gages reçus par ces artisans; — 2^o Contrôle des étrangers. On leur assurait le logement, la libre disposition de leurs biens, des soins en cas de maladie, mais leurs actes étaient surveillés; — 3^o État civil: registre des naissances et décès; — 4^o Contrôle du commerce de détail et des échanges; vérification des poids et mesures; perception de droits sur les ventes; imposi-

(1) **LXXIII**, I, 487.

tion d'une estampille officielle garantissant l'authenticité des marchandises vendues; — 5° Surveillance du travail manufacturé; son estampillage; — 6° Perception de la dîme sur le montant des ventes (1).

Ici s'ouvre le domaine de l'économique, où nous allons entrer. L'Inde, d'ailleurs, distingue moins que nous l'économique de la politique : toutes deux se mêlent dans cette « économie politique », l'arthaçâstra. Notre conclusion, en ce qui concerne la politique, sera que l'avènement du régime autocratique l'a réduite à de l'administration. Cette administration fait preuve d'une extrême application à percevoir et à contrôler; elle constitue le chef-d'œuvre de la société indienne, justement parce qu'elle est une scolastique en acte. Que nous la considérions comme au service de l'État ou comme au service du prince, elle est utilitaire, mais, selon notre jugement d'Européens, sans idées.

Aucune aspiration ne se manifeste, en effet, à travers l'histoire ancienne de l'Inde, pour la conquête de ce que les Grecs appelaient ou de ce que nous-mêmes appelons la liberté politique. La règle de la caste, loin d'être éprouvée comme servitude, fut ressentie comme l'armature de libertés traditionnelles et collectives; aucun individu indien, par le passé, n'en a désiré d'autres. Celui qui sort de sa caste, loin de se libérer, tombe dans l'abjection et perd toute garantie juridique, tout appui résultant d'une solidarité, à moins qu'il n'entre dans quelque secte, dans un ordre religieux, ou qu'avec d'autres déshérités il fonde... une caste nouvelle. Sans doute peut-on penser beaucoup de mal d'un système qui crée des antagonismes entre les hommes; sans doute le Bouddhisme eut-il un immense mérite à exalter, par contraste, une commune compassion envers l'universelle misère. Cependant le Bouddhisme devait être vaincu par les défenseurs de

(1) LXXIV, 87.

la règle antique, et ce fut l'idéal de la caste qui servit de ralliement à toute l'indianité.

L'intérêt d'un prince juste n'a jamais contredit la saine autonomie à laquelle peut prétendre l'Hindou embrigadé dans le système des castes. Le bien public est fait de ceci et de cela. La rigidité des cadres sociaux trouve même sa compensation dans les initiatives d'une politique réaliste. et le dharma brahmanique oppose aux despotismes d'insurmontables barrières. Le seul souverain qui ait mis dans l'administration autre chose qu'un utilitarisme terre à terre, Açoka, n'agissait ni en conservateur, ni en novateur — mots qui n'auraient là-bas aucun sens; — il se comportait en bodhisattva. Comme dharmarâja, au sens bouddhique du mot, cette fois, il n'était pas un roi, mais un saint.

CHAPITRE IV

L'ORDRE ÉCONOMIQUE

Une technique dénommée *vârttâ* se consacre à l'étude et à la réalisation des conditions de la vie matérielle. Au propre, le mot désigne à la fois la vie et les moyens d'existence, le travail professionnel. Le Brahmanisme, selon la tradition de Manu, coordonne, dans une énumération de trois sciences comme composant le savoir humain, *vârttâ* à *dandanîti*, la technique des châtiments, et à *trayî*, les trois Védas ou la science religieuse. La tradition matérialiste de Brhaspati se borne à reconnaître deux sciences fondamentales : *vârttâ* et *dandanîti*. Kaufilya, exploitant l'étymologie du mot *vârttâ*, dit que l'*artha* est la *vr̥tti* de l'homme, en d'autres termes connote l'ensemble de l'activité humaine. Leur étroite solidarité consiste en ce que l'*artha* pose la question des fins, *vârttâ* celle des moyens. Si la politique vise à une possession de territoires, à une domination, elle requiert un trésor bien garni et une armée solide, lesquels supposent d'abondantes ressources matérielles. Cette solidarité des deux descriptions s'exprime implicitement dans la pensée mythique. Le premier roi humain, selon les légendes védiques, tantôt Manu, tantôt Pr̥thu, n'apparaît pas simplement comme premier sacrificateur, mais comme un Prométhée pourvoyeur du feu et comme un initiateur de l'agriculture.

I

LE TRAVAIL.

Les travailleurs.

Selon les principes de l'orthodoxie, l'économique est affaire de la caste vaïçya. Si cette caste, comme les deux supérieures, avait une littérature à elle, nous y puiserions des documents précieux, au lieu d'être réduits à inférer le contenu de l'économique d'après la forme que lui imposèrent l'artificialisme brahmanique et la politique des rois. Mais il est vain de regretter l'existence de l'impossible : vouée au travail, la caste en question n'avait ni une formation suffisante, ni le loisir nécessaire pour spéculer autrement que sur des comptes ou des produits.

Les vaïçyas formaient pourtant l'aristocratie des travailleurs. Les besognes viles ou pénibles étaient l'apanage des çûdras, des esclaves (dâsya), et de toute la lie humaine tenue à l'écart du régime de la caste. Parmi ces humbles, les esclaves méritent une mention particulière. Un homme libre (ârya) pouvait être esclave « temporaire » : s'il avait, par exemple, engagé sa personne, faute de pouvoir payer autrement une amende ou les frais d'un procès ; de même s'il avait été razzîé. En outre, si quelqu'un était sorti de sa caste pour entrer dans un ordre monastique, et ne réalisait pas cette intention ou abandonnait l'ordre, il devenait esclave du roi. Ajoutons aussitôt qu'il appartenait au monarque de délivrer l'homme libre réduit par violence à l'esclavage ; car le souverain est, en principe, tenu de suspendre ou de compenser toute injustice, et l'adage porte que la servitude n'est pas pour les Âryas (nat-vevâryasya dâsabhâvah, *Kautilya*, III, 13, 65). La seule condition sous laquelle un homme libre, devenu esclave, ne pouvait se racheter, c'était le cas où il avait fait lui-même vente de sa

personne. Il devenait alors comme les esclaves permanents, dont on distinguait quatre sortes : nés dans la maison, achetés, raziés, hérités. Dans tous les cas, la seule obligation juridique imposée à l'esclave envers le maître était l'obéissance, obligation à le servir en matière de travail.

L'agriculture.

L'économie indienne présente surtout un caractère agricole. *Ārya*, le nom même dont s'enorgueillissent les maîtres du pays, désigne à leurs yeux (rac. *krs*) ceux qui cultivent la terre, par opposition aux autres occupants. Ils envahirent cependant la contrée comme pasteurs, pour qui la fortune consistait en vaches et en chevaux plus qu'en moissons. Peut-être même faut-il supposer que les méthodes d'irrigation, desquelles dépend la prospérité des champs dans le bassin de l'Indus, appartenaient moins à ces éleveurs nomades qu'aux Suméro-Dravidiens sédentaires, instruits sans doute de l'expérience mésopotamienne. Toujours est-il que, très tôt, les Indiens védiques s'adaptèrent aux ressources du Penjâb, fécond en yava et en canne à sucre.

Yava désigne d'abord n'importe quel grain, plus tard l'orge. Le mot s'associe volontiers à celui de *vrihi*, le riz. Association qui résume en bref toute la culture, car le riz — comme le millet — se sème en été ; l'orge — comme le blé — en hiver. Le sésame, la fève, le maïs, la lentille comportent aussi un sérieux rendement. De toute antiquité on fabrique avec des céréales un alcool de grain, la *surâ*, type de la boisson fermentée susceptible de procurer l'ivresse.

Malgré son extrême productivité en certaines régions, le pays fut toujours pauvre et ses habitants sous-alimentés. Les famines, fléau intermittent, étaient combattues par des formules magiques de l'*Atharvavéda* ; *Kauṣilya* indique toutefois des remèdes plus rationnels : création de réserves, travail

assuré aux indigents, assistance publique, recours à l'aide des alliés. D'ordinaire le remède décisif était une irrigation meilleure, en vue de régulariser le rendement des terres. Mais, en cas de guerre ou d'inondation, cette judicieuse agronomie se montrait vaine. Aussi, quoique Mégasthène impute à l'Inde l'honneur d'avoir enrayé ces calamités endémiques par la bonne utilisation de l'eau, elles furent un péril constant.

La population agricole se groupe en des villages, qu'entourent palissade et fossé. Des gardes veillent aux portes, et des pièges sont posés pour capturer les bêtes féroces. En effet, dans d'immenses portions de la vallée gangétique, la jungle est toute proche, seule une zone de pâturages la séparant de l'agglomération, à proximité de laquelle s'étendent les rizières. L'*Arthaçâstra* cherche des moyens de conjurer les inconvénients de l'éparpillement : des offices spéciaux centralisent l'inspection du bétail, des prairies, des forêts. D'autre part, l'État détient le monopole de la distillation et des salines.

L'industrie.

L'industrie antique n'est qu'un prolongement de l'exploitation du sol : utilisation des laines ou des plantes textiles, poterie et métallurgie, travail du bois. La confection de lainages remonte jusqu'à la phase nomade des Indo-Européens. Une fois ceux-ci fixés dans le pays, c'est la cotonnade qui paraît l'étoffe la plus caractéristique. Hérodote montre les soldats indiens de Xerxès vêtus de coton, et Néarque admire cette laine végétale, en laquelle sont tissées des toiles d'un blanc éclatant. Tannerie et teinturerie forment deux industries non moins anciennes. Tapis, brocards, broderies marquent des progrès de fabrication. Avec la finesse de la mousseline rivalise le tissage de la soie, en partie importée de Chine.

La plus ancienne métallurgie travaille une matière appelée *ayas*. Quand aucune épithète ne s'ajoute à ce mot, il paraît

signifier le bronze dans les textes du *Rgvéda*. Par contre, accompagné de l'adjectif *çyâma*, « foncé », il désignera le fer ; joint à *loha*, le « rouge », il connotera le cuivre. L'usage de l'or remonte aux âges védiques. L'étain, le plomb, l'argent ne deviennent courants qu'à l'époque des *Brâhmanas*. Les gemmes, auxquelles s'attachaient valeurs magiques et superstitions, outre leur usage comme parures, furent en honneur de tout temps.

La fabrication des chars et chariots associait dans la même considération, disons plutôt dans le même prestige, le double travail du métal et du bois. Longtemps l'architecture n'utilisa que des charpentiers : seuls les édifices religieux et les palais royaux étaient quelquefois bâtis en pierre. Les fines sculptures sur bois et les incrustations d'or plaisaient aux auteurs des hymnes. La construction des bateaux ne mettait pas moins à l'épreuve que celle des maisons les travailleurs du bois.

Le commerce.

Les produits ouvrés sont échangés ou vendus. Le *Rgvéda* mentionne surtout des échanges : dix vaches pour un Indra. C'est ultérieurement que la racine *kri* donne les mots *kraya*, *vikraya*, avec le sens de « vente ». Pourtant l'*Atharva* (III, 15) fournit une incantation destinée à obtenir le succès dans le commerce. Sans doute, par la simple voie de l'échange (*rac. pan*, troquer) une certaine catégorie sociale, les *Panîs*, avait-elle, à l'âge védique, conquis des fortunes jugées scandaleuses. Ce type d'hommes paraît odieux aux dévots ancêtres de la caste brahmanique, auteurs des hymnes : rapacité, usure, impiété, leur sont haineusement reprochées. Peut-être la consécration d'un statut légal du négoce dans la caste *vaïçya* représente-t-elle une des premières concessions à l'état de fait, que dut consentir la théocratie brahmanique pour asseoir sa prééminence au moins nominale.

Aucun indice certain n'atteste l'existence de marchés aux temps védiques. Pourtant des pistes reliaient déjà villes et villages, jalonnées de puits. Les centres commerciaux s'établirent aux plus importants croisements des voies de communication. Toutefois cette stabilisation du commerce dut être longtemps retardée par le négoce ambulant opéré par caravanes, qu'escortaient des gens armés. A propos de la géographie nous avons signalé par quelles voies naturelles on accédait du dehors en pays indien. La vieille littérature bouddhique, surtout les Jâtakas, nous renseigne sur les routes intérieures. « Dès le temps des Maurya, dit J. Przyluski, Pâliputra était reliée au Gandhâra par une route impériale tracée sur le modèle des voies achéménides et qui joua un grand rôle dans la vie politique et économique de l'Inde. Après la fondation du royaume grec de Bactriane, les relations commerciales devinrent très actives entre la vallée du Gange et celle de l'Oxus. Pour les caravanes chargées des produits de la Bactriane et du Cachemire, Mathurâ était la première grande cité du Madhyadeça au débouché de la vallée de l'Indus... De Pâliputra, trois grandes voies rayonnaient jusqu'aux frontières de l'empire : celle du sud-ouest vers Barygaza par Kauçâmbi et Ujjayinî ; celle du nord vers le Népal par Vaiçâlî et Çrâvastî ; enfin la plus longue, celle du nord-ouest, orientée vers la Bactriane, par Mathurâ et la haute vallée de l'Indus » (1). La voirie tient une place importante dans l'économie de Kaufilya, qui assigne aux rois, comme un devoir, la construction de routes. Les provinces supportaient les frais de leur entretien. Depuis la dynastie maurya les voies sont jalonnées de piliers indicateurs des distances.

Aux mêmes époques déjà, les voies d'eau paraissent intensément utilisées. Nous ignorons trop que l'Inde fut une des plus grandes puissances maritimes et colonisatrices du passé. On

(1) CCVI, p. 9.

s'embarquait pour Ceylan non pas seulement à Tâmrālipti, le principal port du Bengale, mais à Bénarès, à Patna. Des services intermittents certes, et hasardeux, jusqu'à ce que se généralise, au 1^{er} siècle, la connaissance des moussons, reliaient Bharukacca (Broach), l'équivalent ancien, plus septentrional, du Bombay moderne, d'une part à Babylone, de l'autre à Suvarnabhûmi (Basse-Birmanie). Avec ou sans l'intermédiaire des Persans et des Arabes, la connexion s'établissait avec l'Égypte, au fond de la mer Rouge (1); et l'intérêt d'un commerce avec la côte orientale de l'Afrique n'était pas méconnu. Cependant la navigation était surtout attirée vers l'Extrême-Orient, où elle rejoignait le commerce chinois à travers de multiples escales en pays de colonisation indienne. Les débuts de cette expansion vers le sud de notre Indochine et vers l'Indonésie remonteraient, selon Ferrand, au III^e ou même au V^e siècle avant Jésus-Christ; en ce qui concerne l'Indonésie, Krom opine pour le commencement de notre ère. L'initiateur du régime hindouisé au Fou-nan (Cambodge méridional et Cochinchine), Kaundinya, se situe au plus tard, selon Pelliot, dans la seconde moitié du 1^{er} siècle après Jésus-Christ; dans la région Campâ, plus lointaine (Annam du sud) le fait analogue d'assimilation dut se produire une centaine d'années après. Sumatra, l'île d'or (Suvarnadvîpa) et Java, la terre de l'orge (Yavabhûmi), étaient en pleine prospérité sous les Guptas, quand, par exemple, Fa-hien fit escale dans la seconde de ces îles.

Puissant rayonnement dont l'aire s'étend de Madagascar au Tonkin, cette extension de l'indianité n'est pas seulement un effort pour l'enrichissement matériel. Des fins religieuses sont visées : Visnuisme, Çivaïsme, Bouddhisme cherchent à s'implanter dans des milieux nouveaux, sans toutefois que ces rivalités paraissent avoir donné lieu à des conflits violents. L'assi-

(1) Pline assure que l'Empire romain achetait annuellement à l'Inde des marchandises valant 50 millions de sesterces (LXIX, p. 68).

milation des Austro-Asiatiques ou des Malayo-Polynésiens ne semble pas avoir résulté de guerres acharnées. Quoique lointaines, ces conquêtes ne firent que prolonger l'effort par lequel le Dékhan avait été, très inégalement d'ailleurs, conquis et soumis.

Dans ce que nous appelons l'Inde, comme au dehors, toute entreprise aryenne de civilisation est d'ordre colonisateur ; on pourrait soutenir sans paradoxe que la première colonie des Indo-Aryens est Penjâb et la seconde la vallée gangétique. Nous savons que, malgré cette vocation et cette volonté tenace de plusieurs millénaires, il reste aujourd'hui encore immensément à coloniser dans l'Inde même.

Le rattachement du commerce indien à celui de l'Asie centrale s'opérait par une piste de montagne qui reliait Kaboul à la haute vallée de l'Oxus, à l'est de Bactres (Balkh). Là passait la route qui, d'ouest en est, contournait le nord de l'Hindu Kush, franchissait le Pamir et atteignait par le haut Tarim ce que nous appelons le Turkestan chinois, pour atteindre Yarkand.

Au nord du Pamir on pouvait passer de Maracanda (Samarkand) de Sogdiane à Kachgar sur un affluent du Tarim. Telles étaient les voies par lesquelles s'opérait le transit de la soie entre la Chine et la Syrie. Ce furent celles, la voie de mer mise à part, qui mirent en contact l'expansion indienne et l'expansion chinoise, affrontées lors de l'expédition de Pan-chao (entre 73 et 102) vers la Perse. Depuis son origine l'apostolat bouddhique avait cheminé le long des voies commerciales de l'Hindoustan. Parvenu en Bactriane et au Cachemire, il gagna le Turkestan et fit plus pour raccorder l'Inde à la Chine que n'avaient pu faire les besoins économiques. Les relations qui s'établirent dans les deux sens à partir du 1^{er} siècle de notre ère furent soumises à diverses vicissitudes ; elles furent intenses du IV^e au VII^e siècle, et l'homogénéité de culture qu'établissait le Bouddhisme du nord de l'Iran à l'ouest de la Chine ne put que favoriser les échanges commerciaux.

Les corporations.

L'organisation économique paraît n'avoir jamais coïncidé avec la hiérarchie abstraite des castes. Elle implique des groupements spéciaux, dont le nom est *çreni* (pali *seni*). Ce terme qui, à l'époque védique, signifie seulement une « rangée », un « alignement », prend dans les *smṛtis* valeur d'association corporative pour toutes sortes de travailleurs : labourcurs, bergers, marins, artisans, négociants, banquiers, même brahmanes experts en Véda (Manu, VIII, 41, comm. de Medhātithi). Le *Mûgapakkha Jâtaka* (IV, 411) cite, parmi dix-huit guildes non énumérées, les charpentiers, les métallurgistes, les corroyeurs, les peintres. Chacun de ces groupes avait à sa tête un « alderman », *jeṭṭhaka*, faisant fonction de président, *pamukha*, personnage important à la cour du souverain. C'est un trait caractéristique de la société indienne, que l'homme isolé n'y compte pour rien. De même que les sans-caste cherchèrent à fonder des quasi-castes, il y eut des *çreni* jusque pour défendre les intérêts des brigands, des malfaiteurs et des ascètes.

L'occupation professionnelle souvent se transmet par hérédité, comme la caste. Il y eut ainsi des familles de forgerons, de charpentiers, de potiers, qui, groupées elles-mêmes, formèrent des villages de forgerons, de charpentiers, de potiers. La compétence de la guilde était à la fois législative, judiciaire et exécutive. Une discipline rigoureuse maintenait l'ordre intérieur, et c'était l'obligation stricte des rois de sauvegarder les usages corporatifs (Nârada, X, 2, 3), ainsi que d'accepter les décisions des guildes (1). L'admission de participants nouveaux et l'exclusion de membres anciens requéraient une décision de l'assemblée. Les guildes des marchands n'ont pas

(1) SANTOSH KUMAR DAS, *The Economic Hist. of I.*, 251.

connu un développement aussi avancé que celles des artisans. Parmi ces dernières, toutes ne jouissaient pas d'une égale considération : charrons, vanniers, potiers, tisserands, corroyeurs et surtout barbiers passaient pour métiers inférieurs, comme celui de boucher ou celui de diseur de bonne aventure.

II

LA PROPRIÉTÉ.

La propriété foncière.

La production et la répartition des valeurs sont fonction du régime de la propriété. Celle-ci était, selon les mœurs aryennes primitives, familiale. Le père avait le droit de distribuer ses biens entre ses fils ; la terre en particulier (*ksetra*) pouvait se trouver répartie différemment à travers les générations successives. Dans le cas des *joint families*, à défaut du père, son frère le plus âgé se substituait à lui. En cas de dispersion de l'héritage entre les fils, tous recevaient un lot, celui de l'aîné légèrement plus important. En l'absence de fils, l'héritage devait échoir au fils de la fille.

Le statut foncier différait selon les trois catégories de terres : vâstu, le labour ; le pâturage ; la forêt. Le sol cultivable était objet de propriété privée ; le pâturage, propriété commune aux diverses familles du village ; quant à la forêt, elle appartenait à quiconque la défrichait.

L'institution des castes et la création des monarchies transformèrent ce régime. Seul l'homme libre accède à la propriété légitime. Par exemple, il n'y a pas d'héritage légal pour un hors-caste. Déjà la propriété à laquelle avaient part les castes inférieures apparaît précaire. Le *vaïçya* est par essence un tributaire ; rien de plus normal que son exploitation par la caste noble. Le *çûdra*, lui, est un serf qu'on peut déposséder et tuer à volonté. Sans doute les coutumes furent-elles moins

arbitraires, moins barbares que la théorie : il y eut des çûdras qui amassèrent dans le commerce de grosses fortunes. Au vrai, la situation des castes inférieures dépendit du statut réel des ksatriyas plus que de la réglementation conçue *a priori* par les légistes brahmaniques.

Or les ksatriyas, en principe possesseurs légitimes des biens fonciers, ainsi que la caste sacerdotale, subirent une graduelle restriction de leurs droits, à mesure que prit plus d'importance la souveraineté royale. Le sol dans sa totalité devient, au moins théoriquement, propriété du monarque ; et la preuve s'en trouve en ceci que tout bien qui est ou devient sans propriétaire lui revient. Dès lors les nobles tombent au rang de féodaux, et par contre-coup les vaïçyas au rang de fermiers.

Le fisc et les monnaies.

Les progrès de l'administration centralisée vont faire du roi non plus le bénéficiaire d'une vague suzeraineté, mais l'organisateur, l'exploitant de tous les biens. Sur les diverses productions agricoles une partie lui est réservée par le maire du village ou par un fonctionnaire d'État ; proportion qui varie entre le douzième et le sixième. Une dime peut même être prélevée sur le travail humain, sous forme de corvées. Sans doute le drainage des valeurs de toutes sortes, en particulier de l'impôt, vers l'administration centrale, fut-il simplifié, favorisé aussi par l'usage de la monnaie. Selon Arrien, les Hindous eurent des pièces d'or avant la venue d'Alexandre : probablement ces *niska* aux frappes diverses (*viçvarûpa*), dont se composaient des colliers, ainsi que ces *çatamâna* pesant 10 *krśnala* (baie d'Abrus precatorius, unité de poids) et, selon le Vêda, équivalant à 100 vaches. Une autre monnaie sur la valeur de laquelle nous manquons de données, mais qui fut d'abord en cuivre, puis en argent et en or, est le *kārsāpana*. Sous les Guptas, le terme de *dinâr*, le *dinarius* latin, usuel pour dési-

gner une monnaie d'or, atteste une influence romaine. Il était admis assez généralement, aux abords de l'ère chrétienne, que l'argent devait produire un intérêt, évalué à 15 p. 100 par an. De la dîme perçue sur les revenus étaient exempts les prêtres « savants », les femmes, les enfants impubères, les étudiants brahmaniques, les ascètes, les esclaves, les infirmes, les malades.

Socialisme d'État. — La misère indienne.

Les besoins des États dressaient à l'infini des entraves au commerce : droits qu'il fallait acquitter au passage des frontières et des octrois urbains, douanes, péages, etc. Les voyageurs devaient se nantir de passeports ; leurs déclarations sur la valeur des marchandises transportées étaient minutieusement vérifiées ; le percepteur, le policier, l'espion rivalisaient de zèle au profit de leur maître, le chef de l'État. Celui-ci, non seulement comme roi, mais comme gestionnaire de biens nationaux plus ou moins importants, relativement considérables, avait un intérêt direct à la richesse publique. L'ouvrage de Kautilya montre à quel point l'économie contribue à la politique, et conseille aux princes de faire contrôler par des surintendants les mines, le tissage, l'irrigation des terres, l'élevage, le commerce : toutes les sources de richesse. Le négociant dut pâtir d'une réglementation outrancière, si jamais l'Arthaçâstra eut force de loi : vérification des prix, bénéfice fixé à 5 p. 100 dans le commerce local, à 10 p. 100 sur les produits étrangers ; pénalités progressives en cas de violation des règlements. Autant de traits significatifs de la société indienne, qui évoluait sous l'influence monarchique vers une sorte de « despotisme éclairé », véritable socialisme d'État.

Évolution cependant théorique plutôt qu'inscrite dans les faits. Le seul idéal politique des pays indiens fut une sage administration, celle dont quelques potentats de première

grandeur donnèrent différents modèles. Mais cette administration, encore une fois, fut un idéal plus qu'une réalité permanente. Malgré toutes ses possibilités d'opulence, l'Inde fut et resta un pays pauvre. Plus encore que par le fisc, le paysan est perpétuellement exploité par l'usurier ; car il est trop ignorant, souvent trop éloigné des marchés pour vendre lui-même ses produits : « L'usurier achète donc toute la récolte disponible au prix qu'il fixe d'autorité, verse la somme nécessaire pour payer le fermage et le *land revenue*, et conserve tout le reste à titre d'intérêt de sa créance » (CLVII. 44).

Cette existence misérable de l'immense majorité des Hindous explique certaines des formes de pensée qu'attestera l'étude de la religion individuelle et de la réflexion philosophique. Elle a imposé un pessimisme douloureux, une haine de la vie, au moins chez les castes non privilégiées ; elle a suggéré — par transposition du fait en idéal — la conviction que l'alimentation raréfiée, ou l'activité amoindrie, étaient des moyens de salut. A l'encontre du brahmane qui s'érige en divinité à laquelle sont dus honneurs et profits, les ascètes matérialistes, négateurs du dharma, les yogins dédaigneux du culte, mais fanatiques de macération, les moines jainas ou bouddhistes qui, individuellement, ne possèdent rien, prôneront des formes de vie religieuse pour lesquelles l'argent ne compte pas. Très dispendieux, les sacrifices ne sont accessibles qu'aux riches. En marge d'une orthodoxie aristocratique fourmilleront, ardentes et audacieuses, les sectes des non-possédants. Elles ne viseront pas à changer l'ordre social, mais elles s'octroieront des compensations prestigieuses, des revanches incomparables dans l'ordre spirituel. N'ayant pas assez de biens pour gagner la faveur des dieux, elles se passeront de tout culte, ou bien elles professeront que le seul vrai sacrifice consiste soit à connaître, soit à aimer.

TROISIÈME PARTIE

LA VIE SPIRITUELLE

RELIGIONS ET PHILOSOPHIES

Rites et institutions nous ont introduits à la vie religieuse indienne. Il nous faut saisir maintenant cette vie religieuse du dedans, au point de vue des consciences. Justement parce que les facteurs de l'indianité constituaient un immense chaos, les éléments de la réflexion furent extrêmement disparates, et on dirait que la pensée dut d'autant plus se concentrer pour en essayer quelque unification. Le fait est qu'en aucun milieu humain les efforts collectifs de méditation ne furent, autant que là, intenses et systématiques. Presque toute activité y fut religieuse, et dans l'élite, chez les races à culture supérieure, la religion fit assez appel à la réflexion personnelle pour mériter d'être appelée philosophie. Des systèmes spéculatifs exempts de dogme et de culte ont existé dès l'aube des temps historiques ; et, parmi eux, plus d'un a donné naissance, ultérieurement, à des dogmes et des cultes. Pensée religieuse et pensée libre s'enchevêtrèrent à l'infini.

Les phases que nous discernons à travers ce passé seront entachées de simplisme et d'arbitraire. La vie religieuse de l'Inde, comme sa vie sociale, se réduit à la somme confuse de traditions locales dont l'histoire, bien loin d'être faite, est à peine faisable. Du Cachemire au pays mahratte, du Bengale au

Malabar, les conditions varient à l'extrême ; et, dans n'importe laquelle de ces contrées, d'irréductibles différences séparent les multiples couches de population. Une provende immense de notations folkloriques, une complexe exploration des mœurs, un défrichement de littératures touffues, un ample butin archéologique seraient partout nécessaires pour autoriser quelques inférences. Traitant de l'Inde en général, nous sommes voués à l'imprécision.

Il y a plus : nous heurtons le sentiment indigène en postulant *a priori*, dans ce milieu, une évolution. Avouons que ce besoin d'en chercher une en tout domaine, et alors que les faits ne nous l'imposent pas, risque d'être un préjugé européen. Sachons tirer une leçon de la répugnance que montrent les Hindous à partager sur ce point les principes de notre « science ». Une coutume, une croyance peut remonter beaucoup plus loin dans le passé, que la date où, pour la première fois, un document atteste son existence. Qu'est-ce à dire, sinon que les prudenances mêmes de la critique peuvent nous fourvoyer, et que nous avons des leçons à recevoir du jugement même des peuples que l'Europe instruit dans la méthode historique ? Quand les Hindous repoussent les explications des Occidentaux, c'est en vertu d'une connaissance imprécise certes, néanmoins vive et directe, de la mentalité, des conditions locales dont, en Europe, on n'est que trop porté à faire bon marché. Cette réserve faite, la recherche de changements à travers le temps peut et doit être abordée : elle sera d'autant moins scabreuse qu'elle se fera moins dogmatique.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES

I

LES ORIGINES PRÉARYENNES.

L'élément mundâ.

Les barbares aux langues austro-asiatiques du type mundâ forment le premier substrat de la population indienne. Non seulement ils furent les occupants primitifs, mais de vastes réserves d'humanité non « civilisée » subsistent toujours dans les régions montagneuses, à l'écart des grandes voies de communication ou des foyers de culture. Les Santals du Chota Nagpur, les Kôls correspondent aujourd'hui encore à ce stade humain. L'indianisme a trop longtemps méconnu l'influence permanente de ce facteur à la fois ethnique et linguistique. Il fallut la curiosité d'un Sylvain Lévi s'exerçant sur l'onomastique de la géographie pour poser le problème dans son ampleur ; et il fallut la compétence en philologie austro-asiatique de son disciple J. Przyluski pour préciser déjà de notables résultats. L'homogénéité est établie entre le plus vieux fonds indien et les populations des Nicobar ou de Malakka.

La religion de ces tribus peut être décrite comme relevant du totémisme. Les membres du groupe se sentent solidaires en tant que leur vie est la vie même d'une espèce végétale ou

animale. Le principe qui les anime leur est ainsi à la fois immanent et transcendant ; et il faut reconnaître ici la première expérience d'une attitude dont procéderont maintes métaphysiques ultérieures.

La vénération de l'énergie végétale s'impose très largement. L'alimentation offre un moyen de capter cette force par absorption du principe spirituel. L'Inde gardera la conviction que l'existence est question de nourriture et découvrira de cet axiome, fondé sur une observation élémentaire, de multiples et de subtiles applications. En outre, au jugement d'hommes primitifs, le spectacle du monde végétal atteste plus clairement que celui de l'animalité le polymorphisme de la nature. La production par une graine menue de frondaisons puissantes et l'aboutissement de cette exubérance à des germes nouveaux, que l'homme peut utiliser ou détruire : ce fait partout constaté dans la jungle, milieu normal de l'humanité indienne, a sans doute incrusté dans les esprits la notion d'une évolution mécanique et spontanée, susceptible pourtant d'être arrêtée par intervention humaine. Jusque dans ses interprétations les plus abstraites, cette évolution restera décrite en termes de « végétalisme » : les manifestations de l'existence résultent de semences qui mûrissent et fructifient en vue d'ensemencements ultérieurs sans fin, à moins de destruction par torréfaction.

Les populations inférieures de l'Inde furent, en grand nombre, cannibales. Le sacrifice par excellence fut pour elles la consommation de viande crue et de sang chaud appartenant à l'espèce humaine elle-même ; pratique conforme au principe du totémisme, qui trouve l'essence de la vie universelle dans la vie de l'espèce. Ces cultes sanguinaires contrastent avec les sacrifices tant dravidiens que védiques ; sans doute sont-ils le prototype de ces rites exceptionnels dont l'orthodoxie classique a gardé le souvenir, et dans lesquels la victime était un homme.

La plupart des traits par lesquels Lévy-Bruhl a caractérisé

la pensée « primitive » se retrouvent non seulement chez les peuplades les moins civilisées de l'Inde, mais dans une foule d'aspects de la pensée indienne, sous la forme synchrétique prise par elle aux âges historiques. Telle la mentalité prélogique, indéfiniment persistante malgré des tentatives presque aussi anciennes pour constituer une discipline logique. Telle la persuasion de l'efficacité du désir ou de la pensée. Telle la croyance à la durée après la mort ou à la multiprésence des individus, vivants, défunts ou dieux.

C'est ainsi une des différences capitales entre l'Occident et l'Inde, que cette dernière a toujours recélé en son sein, parmi des cultures très raffinées, des éléments frustes, demeurés pour ainsi dire à l'état natif. Les incursions « barbares » qu'elle subit du dehors ne furent jamais aussi barbares que certains facteurs permanents de l'indianité même.

Les éléments dravidiens, sumérien et sémitique.

Les cultes dravidiens ont laissé sur les religions de l'époque classique des traces sinon plus profondes, du moins autrement précises que les cultes prédravidiens. Une forme religieuse particulière en conserve la marque : la pûjâ, vénération d'une idole. Rendre hommage à une représentation figurée, l'arroser, ou la parfumer, ou l'entourer de guirlandes, c'est une opération tout autre qu'une immolation. Fleurs, essences odorantes, etc., peuvent être considérées sans doute comme des oblations, mais il s'agit plutôt de soins que de dons. Pierre ou bois, la statue est objet symbolique d'un culte en tant que « cultivée », rendue florissante et prospère, apte par conséquent à rayonner en influences bienfaisantes. Les negritos qui pratiquent de tels rites sont doux et débonnaires, par contraste avec le caractère sanglant des sacrifices kôls.

Grossièreté, férocité se rencontrent, ici, plutôt chez les dieux que chez les hommes. Les êtres divins sont, en majorité, des

figures féminines ; ce qui concorde avec l'influence prépondérante de la femme dans des sociétés qui ont pratiqué le matriarcat, depuis les Asianiques de la Cappadoce jusqu'aux populations riveraines du golfe de Bengale. Les ogresses hideuses qui possèdent encore des temples sur le littoral du sud-est du Dêkhan perpétuent cette forme de divinité. Nul doute que Kâli, la Noire, ou Durgâ, l'Inaccessible, ne se seraient pas introduites dans le panthéon brahmanique si les déesses dravidiennes aux noms en -amma ne leur avaient servi de prototype. Il est même à supposer que le demi-dieu « noir » si largement brahmanisé, *Kṛṣṇa*, garde quelque connexion avec les rites frustes des Dravidiens, surtout lorsque cet époux mystique des consciences dévotes prend, lui aussi, et dans la *Bhagavadgîtâ* elle-même, l'aspect d'un monstre dévorant.

Les Indiens à peau foncée furent donc particulièrement sensibles aux attributions malfaisantes et redoutables de l'absolu, à ce *numinosum* que Rudolf Otto, après Durkheim, signale comme l'une des deux faces du sacré. Ils n'ont pas seulement craint les dieux, ainsi que certains contemporains d'Épicure ou de Lucrèce ; ils en ont eu l'épouvante et l'effroi. Sans doute les cajoleries dont étaient l'objet leurs images tendaient-elles à les rendre inoffensifs. Quand l'hindouisme amadoua le dieu destructeur en l'appelant le Propice ou le Bienveillant, Çiva, il opère à la façon dravidienne.

Les déesses gloutonnes et grimaçantes régissent la fécondité de la nature. L'aspect masculin de cette fécondité se trouve représenté d'une manière impersonnelle, en de multiples emblèmes de phallus. D'où le fétichisme du *linga*, si répandu à travers l'Inde classique, chez laquelle, dès l'origine, le nom que porte l'esprit universel est le Mâle, *purusa*. Ici encore la religion de Çiva fera le pont entre les superstitions dravidiennes et l'orthodoxie : l'engloutisseur assume éminemment la fonction de générateur ; de sorte que la principale contribution

des Dravidiens à la pensée abstraite de l'hindouisme pourrait bien être cette idée appelée à une grande fortune, mais étrangère au védisme : que production et destruction relèvent du même principe.

Nous ignorons tout du syncrétisme suméro-dravidien, qui a dû régner dans le bassin de l'Indus avant l'arrivée des Aryens. Mais, pour une part, les religions indiennes procèdent par là des antiques religions mésopotamiennes. L'animisme, la croyance à la création par effluence du Verbe, le culte d'une Déesse Mère sont de très vieilles convictions asianiques et sumériennes ; l'Ahura iranien, le Varuna védique prolongent cet Anou, dieu du Ciel, mais aussi de la pluie et par conséquent des eaux, qu'on vénérât à Sippar et à Nippour dès les débuts du III^e millénaire avant Jésus-Christ. L'affinité d'Ahura=Asura en védique avec Ashour, dieu éponyme de l'Assyrie, est impressionnante ; ajoutons-y l'équivalence vraisemblable de l'*apsou* des Babyloniens et d'*apas*, les eaux, selon les Védas. Maintes légendes sémitiques, particulièrement assyro-babyloniennes, furent, par la même voie, intégrées au patrimoine indien : tel ce récit du déluge qui devait, sous sa forme la plus orientale, rejoindre le mythe de Manu. Enfin l'astrologie chaldéenne échut, elle aussi, en partage aux Hindous.

II

LA RELIGION DES ARYENS VÉDIQUES ET LE BRAHMANISME PRIMITIF.

Les Védas.

Comparativement à celle des autres éléments ethniques, la religion première des Aryens est susceptible de connaissance positive, puisqu'une abondante documentation nous l'atteste sous des formes diverses. Rappelons que les « Ârya », rameau indo-européen de la collectivité des peuples de langues indo-européennes, sont étudiables sous leur aspect iranien par la

littérature avestique, sous leur aspect indien par les Védas ; et que des affinités très étroites se manifestent entre ces deux séries de textes.

La difficulté réside ici dans l'interprétation des documents. Seule une induction hasardeuse infère de deux littératures évoluées à part, en se guidant sur ce qu'elles présentent de commun, le stade originaire dont elles procèdent. Les sections les plus anciennes de l'*Avesta*, les gâthâs, prônent la réforme de Zoroastre, qui ne remonte pas plus haut que la seconde moitié du VII^e siècle avant Jésus-Christ, et qui réagit contre les cultes antérieurs. De ceux-ci bien des expressions subsistent, mais présentées par l'*Avesta* « récent », dont la rédaction date des II^e et III^e siècles de notre ère, donc contaminées d'éléments plus jeunes d'un millénaire. Quant au *Rgvêda* et à l'*Atharva*, ils sont dans l'ensemble plus anciens que les gâthâs de Zoroastre, mais ils portent déjà un caractère indien, disons en tout cas penjabique. Et autant nous nous trouvons renseignés sur l'utilisation brahmanique des Védas, autant nous manquons de lumière sur les rites en usage aux temps où s'élaborement les hymnes, vers 1 000 ou 1 500 ans avant notre ère.

Le document le plus archaïque par l'inspiration, quoiqu'il soit le plus récent des Védas par la rédaction, est l'*Atharvavêda*, recueil de formules magiques. Selon toute vraisemblance, la forme primitive de l'opération religieuse, karman, fut une action directe par laquelle l'homme, non pas encore prêtre, mais possesseur de recettes verbales, plia la nature, par l'efficace des paroles, à l'obtention de ses buts et à la réalisation de ses desseins. L'empreinte de cette conviction foncière persistera sans s'effacer : toujours une recherche spéculative visera une acquisition, prâpti, et non pas simplement la satisfaction d'une curiosité. Ce que les Aryens de l'Inde primitive cherchaient à s'assurer de la sorte, c'étaient les biens de ce monde : la subsistance ; un minimum de bien-être, voire la richesse ; une vie pleine, sans mort prématurée ; une descen-

dance mâle, seule apte à continuer après le décès du père les offrandes qui entretiennent la vie des ancêtres. Or la défense contre les forces malignes — démons, morts affamés, épidémies, ennemis, animaux sauvages — ainsi que l'obtention de la postérité, se trouvent assurées par une influence immédiate exercée sur les choses.

Rites et magie. L'ordre naturel.

La condition nécessaire et suffisante de la réussite que procure la formule est son exactitude. Le terme brahmanique de *satyam*, trop souvent traduit, à la légère, par « vérité », connote simplement l'exactitude rituelle. Ceci encore va constituer un élément durable de la réflexion ultérieure : le vrai se déterminera par le normal et le correct, non par la conformité à un objet. Savoir « comme il faut », voilà le moyen du succès en toute circonstance.

L'axiome implicite de cette magie : l'infailibilité de la formule appropriée, vaut à la fois pour ce qui est de règle selon la nature et pour ce qui modifie le cours des événements au bénéfice de l'homme, comme individu ou comme groupe. En d'autres termes, des formules, ou mantras, assurent l'ordre normal des vicissitudes, — par exemple la succession des saisons, la fertilité des terres, la fécondité des bêtes, etc., — non moins que l'entorse faite aux lois naturelles par une volonté particulière. Nouveau facteur à retenir pour toute la pensée indienne subséquente. Rien ne se réalise que par une loi au sens de norme, l'ordre moyennement régulier comme l'ordre accidentel et d'exception. On appellera — plus tard — *dharma* l'existence naturelle aussi bien que la législation, l'ordre des objets autant que l'ordre moral. Les Indo-Iraniens n'avaient pas encore construit cette « catégorie » suprême : ils se contentaient d'un terme pour désigner l'ordre des principes constitutifs et de la stabilité universelle : l'*asha* iranien, le *rta*

védique; mais cet ordre même, comme celui qu'institue la volonté particulière, ils l'effectuaient par des formules sacrificielles.

Le sacrifice et les dieux.

Le *rta* comme base, le *yajña* (sacrifice) comme moyen, et comme moyen pour cette base même : voilà le fond des convictions aryennes. De l'idée que le monde subsiste par des sacrifices procéda la plus grosse partie de l'évolution spéculative ultérieure. Quand on n'osa plus attribuer à la seule action de l'homme individuel la pérennité des conditions naturelles fondamentales, on imagina que le *rta* résulte des sacrifices que font certains dieux, ou les dieux ; on construisit même cette abstraction : que le monde est un sacrifice. Les Védas, au sens strict, ne vont pas jusque-là et s'arrêtent à mi-chemin : les auteurs des hymnes, moins exclusivement, moins frustement magiciens que ceux de l'Atharva, croyaient utile de prononcer l'éloge des dieux pour obtenir de leur faveur la réalisation des desseins humains : au lieu de déclencher par eux-mêmes les phénomènes voulus, ils s'en remettent à une divinité souhaitée (*ista devatā*) du soin de satisfaire à leurs désirs. L'exactitude rituelle opère sur les dieux ; elle agit sur les choses par l'intermédiaire des dieux.

Nouveauté que, d'ailleurs, il ne faudrait pas surestimer ; car les dieux sont des forces naturelles, pour la plupart à peine anthropomorphisées. Quoiqu'on ait exagéré la thèse selon laquelle le panthéon védique aurait son origine dans des conditions de philologie, il est sûr qu'un *numen* suppose pour un certain groupe de faits un *nomen* : le type existe quand les données de l'expérience trouvent dans un mot leur signe et leur expression, bientôt devenus leur essence.

Le *rta* ne se réduit jamais à une institution arbitraire, œuvre d'un dieu. Les divinités mêmes, chargées de veiller à son main

tien dans l'univers, n'en sont que les gardiennes (*gopa*), comme un berger est préposé à la sauvegarde du troupeau. Cette tâche incombe à Mitra et Varuna. Le premier comme sanctionnant les contrats et régissant l'amitié interhumaine, le second comme gouvernant les révolutions du ciel et témoin de toutes les actions, ces dieux frères règnent sur la forme première que prirent dans l'Inde les réflexions relatives à l'ordre cosmique, à l'ordre social et à leurs rapports. Le caractère surtout « formel » de leur mission fait d'eux les divinités les plus caractéristiques de l'Inde, que nous trouverons, à toute époque, portée à définir l'objectivité par une rectitude opératoire, par des canons d'orthopraxie. Les autres dieux ne consistent qu'en personifications souvent pâles et abstraites de phénomènes naturels ou d'instruments du culte.

Peut-être, plutôt que « ou », faudrait-il dire « et ». Exégèse naturaliste d'antan, exégèse ritualiste plus récente en Europe, mais classique dans le Brahmanisme indigène, pourraient s'interpréter plus profondément comme aspects schématisés d'une réalité unique. Agni, c'est le feu sacrificiel autant que le feu élément de la nature ; Parjanya, l'art de faire pleuvoir autant que la pluie ; Usas, le charme délicat qui rétablit la lumière en chassant les ténèbres, autant que la tendre aurore. Soma, c'est la lune comme c'est le breuvage sacrificiel : puisque, indéfiniment, cet astre se vide et se remplit, il se révèle coupe d'immortalité. Nous ferons à tout propos cette constatation, qu'à l'indienne un objet est une force, et que l'être ne se conçoit qu'en fonction de l'agir ; il importe de remarquer ce principe à l'œuvre dès le début de l'indianité.

En un domaine où l'esprit de système a fourni la preuve de sa vanité nous nous garderons de croire à la valeur d'une unique explication. Il n'y a pas que des dieux mi-naturalistes, mi-ritualistes dans le panthéon védique. Plus archaïque et commun au fonds indo-européen dans toute son ampleur, on retrouve sous-jacent le couple du Ciel Père et de la Terre

Mère. Caractéristique du fonds plus spécialement indo-iranien, on constate le prestige de la lumière sous ses divers aspects : les dieux, ou *deva*, sont, au propre, les êtres lumineux, ou brillants, ou célestes ; il a fallu un accident de l'histoire pour que les *dev* avestiques devinssent des antidioux ou démons. Sous des formes sectaires et même bouddhiques, un culte du Soleil se poursuit à travers l'évolution religieuse ; Visnu en constitue, dans le Vêda, l'une des amorces. Ses « trois pas » symbolisent sa conquête des trois mondes. Si l'on cherche d'autres amorces, que l'on pense à Savitri, le pouvoir vivifiant de la chaleur solaire ; à Pûshan, ce stimulant qui fait croître végétaux et bétail. Mitra lui-même est un aspect de Sûrya, le soleil.

A côté du dieu métaphysique et moral, Varuna, et du dieu cultuel, Agni, les Vêdas accordent une place immense à une autre déité, Indra ; les textes font de ces trois figures, tour à tour ou simultanément, le prototype même de la divinité. L'orage qui féconde la terre en répandant les eaux, selon le mythe de la libération des nuées assimilées à des vaches, l'orage qui foudroie les démons hostiles à cette fécondation n'est que l'aspect naturaliste d'Indra. Ce dieu possède, et possède seul, un caractère humain très concret : il glorifie l'Arya dans sa lutte victorieuse contre Dasyu, le noir premier occupant du pays, que symbolise le démon Vrtra. La force est son essence ; si, comme tous les dieux, il doit sa permanence à l'ambrosie, il en use à la façon d'un soudar divrogne et glouton. Ayant gagné son rang céleste par ses exploits, il a l'allure d'un héros divinisé ; d'ailleurs, son raccord avec la société des dieux demeure incertain : tantôt Dyaus, tantôt Tvastar passe pour son père. De ce qu'il est invoqué, avec Varuna, comme garant du traité conclu par les gens du Mitani, en Mésopotamie septentrionale (1400 avant J.-C.), on peut se demander s'il n'est pas plus ancien que l'entrée des Aryens dans l'Inde. En fait, les Iraniens le connaissent, mais

sans doute sous l'influence du moralisme de Zoroastre, le relèquent parmi les démons, soit à titre de deva, soit à cause de certains faits peu édifiants de sa légende. N'empêche qu'il fait figure du plus indien des dieux ; conseillé par Visnu, le « dieu du sacrifice », il compose avec lui une dyarchie qui annonce celle du brahmane et du ksatriya.

Les dieux d'importance secondaire, ou moindre encore, abondent. Mitra et Varuna, collectivement désignés sous le nom d'Âdityas, sont fils d'Aditi, la « non limitée », cette forme indienne de la Grande Déesse d'Asie Mineure. Les Açvins, ou cavaliers, encore nommés Nâsatyas, sont l'aspect indien des Dioscures. Rudra, le fauve, incarne tout ce que redoutent les pasteurs : la tempête et l'épidémie. Les ouragans, ses fils les Maruts, dévalent des montagnes qu'il hante. Comme la sauvegarde des vivants dépend de lui, on suppose qu'il a des remèdes pour les miasmes qu'il déchaîne. Par là Rudra fournit une première ébauche de ce destructeur que les humains, pour le propitier, déclareront le « Propice ». Çiva.

Le rôle de la réflexion abstraite dans la composition du panthéon indien se fait jour de deux façons inverses. Nous avons indiqué l'intérêt que portent Mitra et Varuna, ces dieux pré-indiens, l'un au respect des contrats, l'autre au maintien de l'ordre : celui-ci veille notamment à la parole jurée. Aryaman, lui, préside au mariage. A l'opposé de ces vieilles divinités, d'autres, plus brahmaniques déjà que védiques, consistent en de simples abstractions réalisées : Çradhâ, la Foi ; Manyu, la Colère ; Prajâpati, le maître des créatures.

L'exégèse védique.

Cette confusion que l'on remarque, ces couches diverses de vie religieuse que l'on devine donnent aujourd'hui au lecteur du *Rgvêda* l'impression de disparates graves et multiples. Mais il a fallu plus d'un siècle d'indologie pour qu'une telle évi-

dence parût manifeste. Les passe-partout essayés pour forcer le secret du texte étant des systèmes soit d'étymologie, soit de linguistique, soit de mythologie, soit de ritualisme, on ne révoqua guère en doute, de Colebrooke à Bergaigne, que le contenu du texte fût systématique. L'objectif examen des *Maîtres de la philologie védique*, par L. Renou (Paris, 1928), narre fort à propos cette évolution d'une exégèse longtemps dogmatique vers des conclusions non pas sceptiques, mais relativistes. La mythologie du Véda, dit Winternitz (1), est en devenir. Le texte même ne l'est pas moins. Rien de plus artificiel que son ordonnance dans le fonds le plus ancien (*mandalas* II à VII), où les hymnes se groupent selon les divinités exaltées et le nombre de vers. Quant aux sections les plus récentes, le I^{er} et le X^e livres, elles confinent à la littérature des brâhmanas. Sans doute la confection d'un recueil, d'une *samhitâ*, par ordonnance de strophes préexistantes, s'accompagna-t-elle d'interpolations multiples. En elles-mêmes déjà les strophes fourmillaient d'incohérences, les unes visant à flatter un dieu, ou à flagorner des princes ; d'autres servant d'accompagnement à un sacrifice, voire à un enterrement ; d'autres encore offrant un dialogue d'allure théâtrale ou une réflexion à portée philosophique. Entre les développements d'un ritualisme sacerdotal, homogènes à ceux des premiers brâhmanas, par exemple du VI^e siècle avant notre ère, et l'inspiration non pas seulement aryenne, mais indo-européenne — les Allemands disent arbitrairement : indo-germanique — d'autres hymnes, il ne semble pas excessif de supposer que pût s'intercaler un millénaire. Ne nous étonnons donc point de voir voisiner des facteurs non indiens parce que pré-indiens, avec des facteurs non seulement indiens, mais hindous, c'est-à-dire attestant déjà la mixture de l'élément aryen et de l'élément indigène.

(1) CCLXXXVIII, tome I, p. 66.

Nous comprenons du même coup pourquoi l'intelligence du Vêda se dérobaît aux spécialistes de cette science, dès le début des temps historiques. Les explications que rapporte, vers 500 avant Jésus-Christ, le plus ancien commentateur, Yâska, sont loin de concorder, et si précieux que soit son recueil d'étymologies, le *Nirukta*, il ne déçoit guère moins, bien qu'il renseigne mieux que la paraphrase de Sâyana, rédigée au xiv^e siècle. Ce qui manquait déjà, au vi^e siècle avant notre ère, c'était le commentaire en prose dont les rhapsodes, tels les récitants des gâthâs avestiques, accompagnaient la récitation des hymnes. Aussi les *pandîts* brahmaniques cherchèrent-ils dans ces textes, pour une large part inconnus, ce qu'ils voulaient y trouver : des chants susceptibles d'utilisation dans leur propre technique sacrificielle, exactement comme en Chine la tradition confucéenne a trop bien réussi à muer en un traité de morale et de politique les chansons d'amour du Livre des Vers. Avouons toutefois que la scolastique déjà sacerdotale qui abonde dans les hymnes fit que la scolastique des brahmanes put éprouver l'illusion de continuer une même œuvre.

Le mystère contribua d'ailleurs au prestige de l'antique poésie. Bien que des listes de traditions familiales indiquassent sinon les auteurs même des hymnes, du moins leur origine humaine, une interprétation métaphysique du Vêda s'établit en base inébranlable du Brahmanisme. Les hymnes, selon l'orthodoxie, possèdent une réalité absolue, comme par ailleurs les idées selon Platon. Plus vrais que la réalité empirique, ils existent éternellement et recèlent le secret non seulement de toute sagesse, mais de toute existence. Ils constituent une révélation, et une révélation sonore, susceptible d'être entendue, *çruti* ; pour préciser à quel point ils sont doués d'objectivité, on dit qu'ils ont été « vus » par les premiers âèdes inspirés qui, à ce titre, portent le nom de *rsis*, les « Voyeurs » des hymnes.

Le culte brahmanique.

Avec la magie de l'Atharva et les stances du *Rgvéda*, nous tenons toutes les origines de la région aryenne de l'Inde : le Brahmanisme ne voudra pas être autre chose que l'héritage de la tradition védique ; à coup sûr il en sera l'exploitation, et l'exploitation par la caste sacerdotale qui constitue, relativement à l'âge du *Rgvéda*, un élément nouveau. On commet un anachronisme en ne considérant le Vêda que sous l'angle brahmanique ; mais cet anachronisme est la pierre angulaire de l'orthodoxie depuis les origines de l'histoire jusqu'à nos jours. Le groupement des hymnes en *samhitâ* représente la première manifestation du Brahmanisme ; d'autres manifestations, apparentées à celle-là, furent l'élaboration de ces deux Vêdas supplémentaires : les Chants, *Sâman*, et les Formules sacrificielles, *Yajus*. Les Chants se réduisent presque tous à des stances du *Rgvéda* récitées en musique. Quant aux formules sacrificielles, leur rédaction en prose, accompagnée ou non de commentaire (*Yajus Blanc* ou *Noir*), les différencie des Hymnes comme une œuvre très postérieure. On avait jugé qu'il fallait autant de recueils de textes qu'il y avait de prêtres dans la technique sacrificielle des *brâhmanas* : le *ṛj* est récité par le *hotar*, le *sâman* chanté par l'*udgâtar*, la prière du *yajus* marmottée par l'*adhvaryu*.

La conception brahmanique du sacrifice, à laquelle se subordonne ainsi la présentation des Vêdas, est à la fois systématique et réaliste.

Elle se complait dans l'abstraction. A parler d'une façon concrète, nous dirions que l'opération magique du sacrifice crée ou conserve le monde. Les auteurs des *brâhmanas* préférèrent un autre langage : l'univers est un sacrifice. Il y a un géant cosmique, le maître des créatures, *Prajâpati*, ou le *Mâle*, *Purusa* ; et les parties du monde sont ses membres. Toujours

l'Inde appellera, dorénavant, les parties d'un tout, ses membres, *anga* ; car tout ce qui existe consiste en les membres du macrocosme. Prajâpati est à la fois le sacrifiant et la chose sacrifiée. Ce démiurge, si différent des dieux védiques, équivaut donc à la personnification du sacrifice.

Les existences se classent en plusieurs couches de réalité, qui correspondent aux sens et à l'intellect, en ce qui concerne le microcosme ; aux éléments ; aux Védas ; aux mètres védiques ; aux dieux principaux, etc. Dans chacune des listes ainsi constituées, tel principe est à tel autre comme sont entre eux deux autres principes d'une autre liste. Analogies et hiérarchies fondent cette sorte d'intelligibilité, à la fois archaïque et permanente dans l'esprit indien. N'importe quel fait symbolise par là quantité d'autres faits, et tous les faits se trouvent à la fois régis par l'opération sacrificielle.

Le réalisme brahmanique ressemble à celui qui a été relevé chez tant de peuples que l'on dit « primitifs ». Il suppose à des abstractions, du type de Prajâpati, une existence objective, régnant sur tout ou partie de l'univers. Il y a des sons générateurs des choses : ceux de la formule rituelle, Brahman ; ceux de la voix, Vâc ; ceux du souffle, Prâna, trois termes dont les acceptions se recouvrent en partie. Il y a des formes informatrices : gestes et dessins à l'efficienne magique. Par l'imposition à un chaos des noms et des formes, Prajâpati, comme le démiurge du *Timée*, introduit de l'ordre et fonde la spécificité des êtres. La pensée, opération du *manas* (esprit empirique et fond commun des cinq sens) n'est point un double subjectif du macrocosme, un agencement accidentellement individuel de représentations ; c'est une réalité, non spirituelle mais vitale, susceptible de franchir, par les orifices sensoriels, les limites du corps et de vaguer au dehors : le rêve, la mort, l'efficacité des intentions ou des vœux en fournissent la preuve.

Tout ensemble fruste et subtile, une sorte de physique religieuse inventorie les forces cosmiques. Elles sont imperson-

nelles comme celles que nous venons de citer : formule rituelle, voix, souffle, pensée. Les humains en participent, mais elles vont aussi bien de la nature à l'homme que de l'homme à la nature. Sous ce dernier point de vue elles relèvent de l'opération magique, mais, sous le premier, elles possèdent une valeur cosmogonique. Voici les principales. Mahas et azu, grandeur et petitesse, croissance et restriction. Guza, qualité caractéristique d'un être ; au propre, espèce, variété. Divers aspects, conséquences ou conditions de la vie : asu, le souffle vital ; âyus, à la fois l'âge et la durée normale de la vie, la quantité vitale impartie à chaque être ; anna, la nourriture comme moyen de subsistance. Tanû, sorte de doublet modeste du concept d'âtman, auquel était réservée une immense fortune : le soi-même de chaque individu, même de chaque chose, sous son aspect matériel (corps), autant que sous son aspect intelligible (esprit, essence.) Satya, la vérité du réel, la conformité d'un individu à son type ; extension abstraite du sens primitif : l'exactitude rituelle. Des principes doués d'une quasi-expansivité : émanant d'un foyer, qui peut être le soleil ou une énergie humaine, ils propagent pour ainsi dire leurs vibrations aussi loin que s'étend l'ākāṣa, milieu universel et condition de tout mouvement : par exemple, tejas, le tranchant, le perçant d'un rayon lumineux ; varcas, l'énergie lumineuse ; bhrājas, l'éclat ; ṛi, splendeur, beauté, puissance et gloire ; ojas, énergie. Le genre neutre de plusieurs de ces noms atteste l'impersonnalité des principes qu'ils désignent. Ajoutons enas et āgas, crime et transgression : le mal en tant qu'action fautive, mais aussi en tant que calamité qui en résulte ; pāpa, l'infortune conséquence du péché ; punya, la notion inverse : l'avantage produit par le mérite. L'idée d'activité se trouve impliquée dans ces concepts, que résume la notion de karman. Son contenu, au propre le rite, s'étend du charme et du sortilège, yātu, mâyâ, jusqu'à l'action morale, puissance magique et vertu marquant les deux pôles de l'œuvre

religieuse. D'où l'ampleur de l'idée de *karman*, très archaïque et en même temps très apte à des raffinements ultérieurs, où s'exprimeront une réflexion, une vie morale, d'abord moins grossières, puis de plus en plus évoluées. Mais la notion d'activité gardera, fussent-ils mal compris, certains de ses caractères primitifs. Par exemple cet agir supérieur de celui qui a transcendé l'action, l'ascétisme, *tapas*, désigne au propre et désignait à l'origine un échauffement : l'ardeur qui met tout en sueur le démiurge façonnant les êtres, ou la tiède couvade qui fait éclore l'œuf cosmique, selon les vieux mythes.

Dharman, *karman*, *brahman* et bientôt *âtman* tiennent le premier rang parmi ces quasi-catégories originelles de la pensée indienne. Autant de formes neutres, qui ne donneront des termes masculins que plus tard. Autant de forces anonymes dont les existences ne sont que les aboutissements. Schopenhauer fit preuve d'un sens très aigu de l'indianité en observant que, dans ce domaine, à l'inverse de ce qui se passe dans notre antiquité classique, *esse sequitur operari*. Le rite étant l'origine de toute spéculation, toujours au commencement se trouve l'action. Voilà les bases effectives de la réflexion philosophique : elles résident en une métaphysique du rite beaucoup plus qu'en une mythologie assez arbitraire.

Mythologie métaphysique.

Pourquoi arbitraire ? parce que la plupart des mythes furent forgés pour justifier des étymologies fantaisistes par lesquelles aux hymnes védiques les théoriciens du sacrifice rattachent leurs élucubrations propres. Alors que l'abstraction, la classification scolastique, le réalisme des forces cultuelles apparaissent comme des traits constitutifs du Brahmanisme, de multiples traditions, de grandes indécisions se manifestent dans les légendes. Soit, par exemple, les récits cosmogoniques, dont les premiers spécimens apparaissent dans le

tardif X^e livre du *Rgvéda*. Un embryon d'or (*hiranyagarbha*) flottant sur les eaux, et d'où devait sortir le souffle vital des dieux (X, 121), voilà le premier être. Mais non : d'où viendraient ces eaux, ce germe ? autant dire que l'universel démiurge, Viçvakarman, a son pied, son point d'appui partout, en entendant par là que le monde se situe en lui, non pas lui en le monde (X, 81). La génération n'a commencé ni par l'être, ni par le non-être, mais par l'Un, à la fois unique et unité. Ce principe respirait sans souffle (X, 129), car sa vie ne supposait rien d'extérieur à lui : tel un germe dans le vide. Il vint à naître par l'ardeur de son tapas. Alors il désira, et ce désir fut le germe de la pensée. Les dieux étant venus après cette création originaires, personne jamais ne décrira le pouvoir créateur ; et même s'il y a quelque être transcendant qui présidait à cette création, lui-même le connaît-il ? — Le texte fameux que nous glosons de la sorte est aussi bien infirmé que corroboré par les textes analogues des *brâhmanas*. Le *Çatapatha* déclare d'abord que, ni être ni non-être, existait la pensée, qui, souhaitant de devenir un âtman, à cet effet s'échauffa, etc. (X, 5, 3, 1) ; et ensuite qu'à l'origine furent les eaux, qu'elles s'échauffèrent pour pondre l'œuf d'or, d'où naquit, après un an, début des temps, Prajâpati (X, 16, 1). Plus loin le même texte admet un Brahman Svayambhû, — traduisons en latin *in se* et *causa sui*, — lequel crée en se sacrifiant (XIII, 7, 1). Le *Taittiriya Brâhmana* expose que le monde, n'étant pas, pensa : je veux être, et qu'en s'échauffant il produisit toutes choses (II, 2, 9, 1). L'*Upanisad* correspondante opine aussi que du non-être procéda l'être, qui se fit âtman (II, 7). Déjà la très ancienne *Brhadâranyaka-Upanisad* mettait à l'origine de tout un âtman, qui se dit « je suis », et s'effraie d'abord, puis s'ennuie de sa solitude : aussi se scinde-t-il en un premier couple (I, 4). Vainement chercherait-on des thèmes cohérents dans ces tâtonnements de l'explication philosophique, alors qu'au contraire la systémati-

sation atteint son comble dans la dogmatique sacrificielle.

C'est à travers les Upanisads, non dans les Brâhmanas, que l'explication philosophique, dépouillant peu à peu l'allure du mythe, se systématise en se coulant dans les moules de la dogmatique sacrificielle. Deux conditions amenèrent ce résultat : une réflexion plus libre, moins dépendante de l'interprétation du formalisme rituel ; et l'idée, toute nouvelle, que la méditation est un succédané du culte, voire un acte plus efficace que le rite même. Tournant décisif de l'évolution religieuse : à la pratique des rites se superpose la prétention de comprendre les conditions de l'existence ; le véritable, le plus opérant sacrifice consiste à connaître ; car c'est par l'intelligence plus que par les formules qu'on élimine le mal comme l'erreur. Jñâna, la connaissance, tend à prendre la place de yajña, le sacrifice. Dans ce bouleversement des valeurs, karma, l'acte, ne perdra rien de son prestige ; il prendra seulement un sens différent : désignant de moins en moins le rite, il connotera de plus en plus l'agir en général, dont le connaître n'est qu'un cas particulier. Tout est prêt pour l'apparition du Bouddhisme.

L'équation Brahman = Âtman, thème grandiloquent des Upanisads, opère et justifie cette sorte de révolution intellectuelle. Avoir porté sur le pavois, parmi tant d'autres notions concurrentes : Vâc, Prâna, Âkāṣa.... celle du Brahman, le verbe védique, et en avoir fait l'absolu, c'était l'aboutissement des brâhmanas et le triomphe des brahmanes. Pensons bien que cette entité, le brahman, représentait l'essence de la caste brahmanique, comme le ksatram celle de la caste ksatriya. Ériger en absolu ce brahman, c'était fonder métaphysiquement la nécessaire, l'éternelle suprématie du sacerdoce, unique détenteur des opérations religieuses conservatrices de l'ordre cosmique et héritier exclusif de la science védique — s'il est permis d'employer un tel pléonasme. Nous ne voulons pas suggérer qu'égaliser âtman à brahman, ç'a été détrôner ce

brahman et substituer un absolu différent, par quoi les Upanisads, au lieu d'être textes sacrés par excellence, paraîtraient hétérodoxes. Mais la vérité de l'upanisad apparut effectivement d'un autre ordre que celle du brâhmana, puisqu'elle fut jugée secrète, ésotérique. Elle pose en principe que chaque individu participe au brahman, et, par conséquent, possède l'absolu en lui-même. Elle révèle à chaque conscience que le grand dieu cosmique, par lequel furent comme éclipsés les dieux du Véda, lui est consubstantiel et identique. Tat tvam asi, « cet absolu, tu l'es ! ». L'âtman de chacun, c'est son « soi-même » et en même temps son souffle vital, mais il n'existe que par participation à une vie universelle qui a aussi son « soi-même ». A la grandeur près, si l'on peut dire — quoique l'absolu n'ait pas de degrés — il y a identité d'âtman dans le macrocosme et dans le microcosme. Une sorte de panthéisme, mitigé d'ailleurs par maintes restrictions, s'installa dans les croyances ; panthéisme qui perd singulièrement de vue et la tradition védique et même la dogmatique sacrificielle ; panthéisme affranchi de l'obsession de la caste, et qui semble attribuer la même essence à toutes les âmes.

Vie future.

Les convictions eschatologiques se trouvent par là bouleversées. Le *Rgvéda* souhaitait simplement à l'homme pieux de vivre sa vie entière, sans décès prématuré ; après la mort, des séjours trop indéterminés pour être appelés cieus ou enfers recueillaient les défunts. Les brâhmanas et, dans la mesure où elles leur font suite, les Upanisads, s'avisent de solutions multiples aux problèmes de l'au-delà. Tantôt les composants de l'individualité humaine vont chacun, après le décès, à son lieu naturel. Tantôt les âmes, avec une partie subtile de leur corps, cheminent à travers diverses régions du monde, selon des parcours régulièrement définis, d'après la façon dont a

été vécue l'existence terrestre. Mais à côté de ces théories de la destinée, qui précisent des « voies », gati, d'autres solutions plus simplistes, plus radicales, se trouvent indiquées. Un rite funèbre alimente les mânes et les empêche de remourir ou de se dissoudre. De même que l'oblation de soma entretient la vie des dieux, certaines offrandes assurent à nos morts la « non-remort », a-mṛta, expression que l'on fausse en la traduisant par immortalité, car ce culte doit être indéfiniment répété pour que persévèrent dans l'être les défunts. La précarité de la solution ritualiste a contribué au prestige de la solution purement métaphysique envisagée par les Upanisads. Ce sacrifice qui est la connaissance ne délivre pas seulement l'âme de l'erreur et du péché ; il lui révèle sa véritable nature, sa consubstantialité permanente et indéfectible avec l'absolu. Il donne infiniment plus qu'un moyen de prolonger l'existence dans l'au-delà ; il fait découvrir à chacun de nous et expérimenter, comme dit Spinoza, que nous sommes éternels. Solution qui dépasse son but, d'ailleurs, car elle supprime le problème. Au lieu de garantir à l'homme un sort conforme à la valeur morale de ses actes, elle transfigure son existence en lui prônant son identité à l'absolu. Toute son erreur d'homme fut de se croire homme, alors qu'il est dieu. Solution immorale, car le fripon comme le saint est âtman : ou plutôt il reste à expliquer pourquoi, si au fond de nous-mêmes nous sommes l'absolu, il existe du relatif, du mal et de l'illusion. Pour s'être trop bien exercée à une certaine dialectique, afin de rendre les hymnes utilisables à la technique sacrificielle, on dirait que la pensée brahmanique a bondi trop vite, dans son passage du brâhmana à l'upanisad, vers la plus abstraite ontologie. Une révision des postulats ainsi mis en œuvre, une désaffection de l'être et une curiosité du devenir, surtout un coup de barre orientant la réflexion vers les réalités morales : voilà les correctifs qu'allaient apporter, à l'encontre du Brahmanisme, les sectes hétérodoxes du VI^e siècle avant notre ère.

CHAPITRE II

JAINISME ET BOUDDHISME PRIMITIFS

I

LEURS CONDITIONS COMMUNES.

Les points de vue auxquels se placent les sectes hétérodoxes, jainas et bouddhistes, se trouvent en partie amorcés par l'évolution propre de la pensée brahmanique, et en partie provoqués par réaction contre cette pensée, ainsi que nous venons de le faire pressentir. Mais ils procèdent aussi de conditions tout autres, où interviennent des facteurs historiques et géographiques.

La réforme par Zoroastre de la religion iranienne s'y répercute selon toute vraisemblance. Cette réforme substituait à l'antique ritualisme un effort moral de lutte contre l'erreur et les ténèbres, de réalisation de la pureté dans l'adoration d'un dieu très analogue au sage Varuna, révééré aux temps de la communauté indo-iranienne. Il y avait là une simplification métaphysique de la religion, comparable à celle que fit la pensée brahmanique en concevant le Brahman-Âtman; mais en plus un zèle combatif de propagande morale. Cette réforme s'appuyait sur des ressources et sur un prestige d'autant plus considérables qu'elle se montrait solidaire de l'unification de l'Iran sous le sceptre achéménide. Elle n'a certes pas triomphé sans réserve, dans son pays d'origine; mais cela même l'incitait à essaimer dans les pays voisins, Asie centrale et confins indiens.

Or, coup sur coup, surgissent Jainisme et Bouddhisme, le premier légèrement antérieur au second, et ils se développent dans les mêmes régions, à la faveur des mêmes circonstances, dans un milieu faiblement aryanisé, plus faiblement encore brahmanisé. L'évolution brahmanique dont nous venons de rappeler, en raccourci, les phases, du moins sous leur aspect scripturaire, se produisit au cours de la conquête de l'Hindoustan par les Aryens, depuis leur entrée au Penjâb jusqu'à ce qu'ils atteignissent, à l'est, le golfe du Bengale. Les croyances qui s'expriment dans le *Rgvéda* furent peut-être celles d'un peuple vivant à la lisière de l'Iran. La *samhitâ* des hymnes dut être effectuée au Penjâb. Les *brâhmanas* eurent pour auteurs des prêtres auxquels le haut Gange et la Yamunâ étaient aussi familiers que les affluents de l'Indus. Mais la terre sainte des hétérodoxes se trouve au nord de la moitié inférieure du bassin gangétique. Pour se sentir peu attachés à la tradition védique et très indépendants de l'emprise sacerdotale, les premiers jainas ou bouddhistes n'eurent pas, autant qu'on le supposerait, à faire preuve de libre pensée : il leur suffisait sans doute d'être encore peu intégrés aux formes sociales de l'orthodoxie. Dans ces contrées dont l'aryanisation se trouvait très incomplète, sans doute la caste noble exerçait-elle plus d'influence que celle des brahmanes ; de fait, le Bouddha et le Jina furent de lignée princière, non sacerdotale.

Les deux sectes nouvelles ont en commun une croyance qui va diriger dans des voies jusqu'alors imprévisibles la vie religieuse et imprimer à la philosophie indienne un sens qui la distinguera de toute autre philosophie. C'est la foi en la transmigration.

La transmigration.

Les travaux consacrés à l'étude de cette croyance confondent d'ordinaire *samsâra* et métempsychose, comme si la trans-

migration à l'indienne se réduisait à une théorie de la destinée. S'il en était ainsi, la notion de *samsâra* serait brahmanique et trouverait toute son origine dans les vues eschatologiques des *Brâhmanas* et des deux plus anciennes *Upanisads*, probablement prébouddhiques, la *Brhadâranyaka* et la *Chândogya*. Selon ces textes déjà, le sort de l'individu dépend non pas tant de ce que cet individu était, mais de ce qu'il a fait. « Par l'action bonne, on devient bon ; par la mauvaise, mauvais » (*B.*, III, 2, 13). Et l'acte déjà dépend du désir (IV, 4, 5). La notion brahmanique du *karman* fait en quelque sorte les premiers pas vers la notion bouddhique de transmigration ; mais elle ne s'avance pas au delà. — Ce que renferment d'inédit les premières prédications hétérodoxes, c'est que dès cette vie et à ne considérer qu'elle, l'homme est plongé dans un torrent de relativité où il risque fort de faire naufrage. Cette idée, commune au Jina et au Bouddha, prend dans l'apostolat jaina un relief d'extrême énergie. Aussi ardemment que les premiers chrétiens appréhendèrent l'imminente fin du monde, les sectes gangétiques du *vi*^e siècle dénoncent l'inconsistance de l'humaine condition, la misère de l'existence. L'âme sombre dans le flux universel comme une barque envahie par l'eau ; son destin est d'être charriée dans le courant non seulement sans s'arrêter, mais sans s'appartenir. Elle n'est point, elle devient ; parce qu'elle devient et qu'elle croit être, elle souffre. Ne pas s'appartenir, c'est esclavage. Souffrance équivaut à servitude. Ce qui correspond en Grèce à la transmigration indienne, c'est moins la métempsychose ou la palingénésie que le *πάντα ῥεῖ* d'Héraclite.

Samsâra ne veut pas dire naissances et morts sans fin, mais « couler avec », traverser une série d'états. Cette rotation, ce tourbillonnement ne tyrannise pas moins le présent que l'avenir ou le passé.

D'où vient cette croyance à un flux universel ? de quelque mythe malayo-polynésien ou suméro-dravidien ? Peut-être faut-

il le supposer (1). Elle cadre fort mal avec les idées indiennes classiques, soit de l'orthodoxie, soit même de l'hétérodoxie qui la propage. Il fallut des artifices pour l'adapter à l'ontologie du Brahman-Âtman, qu'elle contredit ; à la théorie bouddhique de l'acte, qui requiert une âme assez stable pour transmigrer ; au substantialisme pluraliste des Jainas. Pourtant elle s'installa très vite dans les consciences, dans presque toutes les consciences, bien qu'elle apportât une conception pessimiste de la vie. L'histoire humaine a connu d'autres circonstances où un désespoir collectif suscite d'immenses bouleversements ; peut-être les sociétés, comme les individus, se montrent-elles plus accessibles aux suggestions négatives ou d'impuissance, qu'aux suggestions de vaillance dans l'effort coordonné. Sans doute des facteurs sociaux qui nous échappent contribuèrent-ils à implanter l'idée de *samsâra* dans le milieu aryen, bien qu'elle fût incompatible avec l'optimisme impliqué dans la mise en œuvre du culte brahmanique, par lequel satisfaction devait être assurée à tous les besoins humains. On peut invoquer la fréquence des invasions, la guerre longtemps poursuivie entre Aryens et occupants précédents du sol, l'instabilité des États ; d'autre part, l'appui que les convictions nouvelles fournissaient à l'ambition de jeunes monarchies, en tenant pour non avenus le régime des castes et la tradition, supposait un conservatisme foncier de l'ordre social, une permanence inébranlable de la réalité cosmique, maintenus l'un et l'autre par un même *rta*. Tous deux sont niés par cette fugacité, cette inconsistance universelle que prône le Bouddhisme.

Notion nouvelle de l'acte.

La force d'expansion des croyances sectaires résidait sans

(1) Les légendes sémitiques relatives au déluge ont gagné les peuples de l'Inde et fusionné avec la tradition concernant Manu. Des mythes océaniques peuvent aussi être mis en cause : beaucoup d'insulaires de Polynésie ont cru que les morts partaient, par delà les mers, vers le soleil ou la Lune, pour des voyages ou des séjours astraux comparables aux *gatis* (voies) que signalent les Upanisads.

doute dans la rénovation morale qu'elles prêchaient. Non seulement Jainas et Bouddhistes n'ont cure des dieux du Vêda ; mais le mépris qu'ils affichent pour tout culte, pour tout rite, permet de mesurer combien le premier milieu de leur propagande était peu brahmanisé. Le karman, pour eux, ne désigne pas l'opération religieuse, mais cette activité productrice de transmigration qui nous pétrit de relativité, de misère. Au lieu que le karman pourvoie à nos besoins, il nous plonge dans une souffrance sans bornes, il crée notre servitude. Il nous astreint à ne jamais être ce qu'en droit nous sommes, ce qu'en fait nous serions si nous étions préservés de son maléfice. Or le tragique de cette situation consiste en ce que ce karman, loin de consister en une fatalité extérieure, est notre vie même. Notre état actuel exprime et prolonge notre passé, comme il engage et commande notre avenir. Naissance et mort sont des épisodes relativement insignifiants, qui jalonnent cette existence continue, cet « élan vital » dont la libération ne serait atteinte que s'il renonçait à être un élan ou une vie. Les hétérodoxes ici s'accordent avec la Brhadâranyaka Upanisad : tout le mal vient du désir, les hommes portent la peine de leur vouloir vivre.

Aspiration à la délivrance.

Les prêches qui progressivement convertissent les consciences, au ^{vi}^e siècle, les stimulent ainsi, non à s'assurer par des moyens religieux une vie confortable, comme l'ancien Brahmanisme, non à s'adosser, à s'épauler en l'absolu, comme les doctrines ésotériques, mais à faire leur salut. On visera désormais à dénouer le lien de l'existence, à s'évader du cachot de la passion ou de l'illusion, à s'esquiver de soi-même pour fuir sa nécessaire souffrance. De même qu'en d'autres milieux l'homme s'est considéré comme façonné d'outre en outre par la boue du péché, à l'époque envisagée il se tient pour l'auteur de sa propre misère et aspire anxieusement à s'y dérober.

Il veut exclusivement la délivrance, et il la veut par delà le bien et le mal qui tous deux, au même titre, l'asservissent. Les actes bons, en effet, conduisent à des avantages passagers, les mauvais à des punitions transitoires ; les uns ne valent, au fond, pas mieux que les autres, puisque étant actes, ils entraînent rétribution. La libération ne s'obtient qu'en se soustrayant à la nécessité de la rétribution ultérieure, c'est-à-dire par la cessation de l'agir. La voie du salut doit donc être cherchée en dehors de la morale comme de la religion courante, en dehors de la quête métaphysique de l'absolu. *A fortiori* s'oppose-t-elle à la poursuite de l'intérêt. Moksa, la délivrance, exclut dharma et artha. Moksa exige un effort à rebours des conditions normales de l'existence, un effort vers une fin transcendante. Jainas et Bouddhistes, fanatiques de moksa, sont, au point de vue de la nature ou de la société, des pessimistes, des désespérés ; au point de vue de la libération possible, des optimistes, des enthousiastes. Leur royaume n'est pas de ce monde : il n'est d'aucun monde. Il résultera de leur fougueux apostolat que les philosophies comme les religions perdront à l'égard de ce monde toute curiosité.

On pourrait supposer que par là toute réflexion devait se trouver en principe condamnée, au bénéfice de quelque ascétisme aveugle. Ce fut le contraire qui se produisit. Le Bouddhisme, en particulier, condamne l'ascétisme pour l'ascétisme, et ne lui accorde qu'une valeur propédeutique. Tout l'espoir des novateurs est fondé sur la connaissance : elle seule peut gagner le salut. Cette connaissance doit scruter les conditions de l'existence, donc de la misère, pour en dénouer l'écheveau et par là libérer les êtres. Voilà pourquoi l'hétérodoxie — telle la Réforme à l'aube de temps modernes en Occident — donna un immense stimulant à la recherche philosophique et à ce que l'Allemagne appelle *Erlebnis*, à l'effort pour tenter des expériences inédites, quelquefois à peine concevables. L'audace théorique s'exacerbera volontiers de l'ambition

mystique, mais ce sera toujours la connaissance qui passera pour ouvrir le salut. On ne saurait exagérer la portée de ce postulat intellectualiste à l'égard de l'indianité ultérieure.

Influence du Yoga et des Sophistes.

Le rapide succès des Jainas et des Bouddhistes s'explique, dans une certaine mesure, par l'affinité des mœurs et des opinions qu'ils professent, avec celles de deux types humains très agissants en marge du brahmanisme, dès les premiers temps historiques : les yogins et les sophistes. La préparation ascétique à la compréhension salvatrice, chez le Jina comme chez le Bouddha, mettra en œuvre les procédés du Yoga. D'autre part, en sapant le dogmatisme des brahmanes par leurs négations et leurs sarcasmes, les sophistes facilitèrent l'avènement de dogmatismes nouveaux ; et la façon de raisonner, chez les propagandistes des deux sectes, sera pendant plusieurs siècles un simple décalque de l'argumentation sophistique.

Le Yoga primitif est une ascèse visant à maîtriser la vie organique et à la doter de pouvoirs surnaturels. Par un effort tenace et acharné contre les conditions normales de la vie, l'esprit cesse de se mettre au service des fonctions physiologiques, les asservit au contraire, se concentre et se soustrait ainsi aux vicissitudes naturelles. Sa discipline consiste à régir le corps par une régulation des mouvements respiratoires, pratique dont l'efficacité se trouve, dans une certaine mesure, confirmée par la psycho-physiologie moderne, mais dont l'inspiration résultait surtout d'une tacite définition de la vie par le souffle, *prâna*. Cette gymnastique, prolongée par la concentration spirituelle, aboutit à mâter les instincts ; à supprimer, avec le désir, toute faculté de jouir et de souffrir ; à doter la pensée d'une maîtrise telle, qu'elle devient capable de parcourir l'espace, de retrouver le passé, d'anticiper l'avenir, d'opérer

enfin, sur les choses et les gens, maintes transformation merveilleuses. Le Yoga s'apparente par là au taoïsme chinois, au shamanisme et à beaucoup de techniques demi-spéculatives, demi-magiques, dont l'ascétisme et la mysticité attestent la survivance. Toute l'indianité fut profondément pénétrée par l'influence prestigieuse des yogins qui réalisaient, dans la contention de leur énergie et la farouche austérité de leurs mœurs, une sorte d'ardeur religieuse si différente du sacerdoce. Le Yoga fournit à l'Inde entière l'exemple d'une méthode pratique et en particulier aux hétérodoxes du ^{vi}^e siècle le prototype d'une volonté obstinée tendant à la libération de l'esprit.

Les sophistes de l'Inde, comme ceux du même temps en Grèce et en Chine, sont des dialecticiens errants, qui vendent leurs conseils aux particuliers et aux princes. Frondeurs à l'égard de la religion traditionnelle, ils ne croient pas davantage au bien-fondé des règles morales. Ils découvrent et exploitent la relativité tant des choses que des opinions ; ils excellent à plaider avec le même talent le pour et le contre. Certains ne sont que rhéteurs ; d'autres sont les ancêtres des logiciens ; d'autres ont des dogmes métaphysiques d'allure matérialiste : ces gens qui, n'admettant que ce qui se perçoit, prennent le monde empirique pour réalité absolue, les Lokâyatas, ou ceux qui, faisant leur dieu de leur ventre, s'appellent eux-mêmes les Goinfres, Cârvăkas. Tous ne se présentent pas en sceptiques, mais ceux même qui affichent des certitudes se parent comme les sceptiques du titre de négateurs, Nâstikas, en ce qu'ils honnissent et raillent vertu ou piété.

Dans les milieux les plus divers on a pu être un grand saint avec beaucoup de simplicité d'esprit ; nombre de yogins furent ignorants et obtus. Par contre, l'agilité de critique définit le sophiste. Jainas et Bouddhistes furent à la fois yogins et sophistes en ce qu'ils combinèrent ascèse et dialectique. Contre les premiers ils soutinrent que la maîtrise absolue de soi, loin d'être une fin, se réduit à un moyen ; contre les seconds qu'il

y a un dharma, règle de vie valable pour l'humanité entière. Mais ce dharma diffère de celui des castes brahmaniques en ce qu'il ne consacre pas de distinctions irréductibles entre les hommes, et en ce qu'au lieu de viser à régir la vie selon le monde il tend à la délivrance. Les sectes nouvelles prendront une attitude moyenne entre l'individualisme anarchiste des yogins et des sophistes, sortis des cadres sociaux, vitupérateurs de toute hiérarchie et l'embrigadement orthodoxe des diverses couches de population dans des disciplines héréditaires : ils fonderont des ordres, où l'on n'entrera qu'après abandon de la société brahmanique, mais où l'on trouvera les conditions propices à la poursuite du salut.

II

LE JAINISME.

Nous avons fait allusion, dans notre seconde partie, aux discussions relatives à l'époque dans laquelle il faut situer le fondateur du Jainisme. Sa mort a été attribuée à diverses dates, entre 545 et 467 ; de sorte qu'on peut se demander si sa carrière appartient au ^{vi}e ou au ^ve siècles. Il n'est guère douteux qu'elle relève principalement du ^{vi}e, même si le Mahāvira, plus âgé que le Bouddha, mourut quelques années après lui. Pour une autre raison encore, le Jainisme marque un courant d'idées caractéristique du ^{vi}e siècle : il a des origines antérieures de plusieurs générations au temps du Mahāvira.

Les Nirgranthas. Le Jina.

Le nom le plus ancien de la secte est Nirgrantha : groupe des gens « sans attache », affranchis des entraves du karman. Leur tradition remonte à un certain Pārçva, qui serait mort 250 ans avant le Mahāvira et dont l'école se spécifie par des traits originaux. L'homme doit observer quatre « vœux » : ne

pas tuer (*ahimsâ*), dire le vrai (*sûnṛta*), ne pas voler (*asteya*), garder la chasteté (*brahmâcarya*). Cette vie pure est possible, car nos actes ne dépendent ni d'une destinée intérieure à notre propre nature (doctrine des *svabhâvavâdins*), ni d'une fatalité extérieure et arbitraire (doctrine des *niyativâdins*), mais résultent de notre autonomie morale. De semblables distinctions attestent, dès le VII^e siècle et peut-être avant, une réflexion philosophique, indépendante de la religion et obsédée déjà par le problème de l'action.

Le Nirgrantha auquel devaient être particulièrement réservées les épithètes de Grand Héros, de Victorieux — Mahâvîra, Jina — et qui devait, comme tel, paraître aux yeux de la postérité comme le principal protagoniste de la secte, se nommait Vardhamâna, originaire des Jñâtrikas (Jñâtriputra), clan ksatriya de Kundapura, près de Vaiçâlî (nord de Pâtaliputa = Patna). Son père, Siddhârtha, qui portait le titre de râja, avait épousé Triçalâ, sœur du râja des Licchavis. Sa famille obéissait aux règles de Pârçva. Il se maria, eut une fille, puis, à trente ans, comme son frère aîné Nandivardhana prenait le commandement du clan, il se fit ascète mendiant. Il passa douze années à errer à travers le Bengale, chez les demi-sauvages — peuples non brahmanisés — du Lâdha, puis, dépouillant toute erreur, revêtit la pureté de l'absolue transcendance ou du complet détachement (*kevala*, *kaivalyam*). Le point de départ décisif de cette sublimation aurait consisté à pratiquer, outre les quatre vœux des Nirgranthas, l'abstention de toute propriété personnelle (*aparigraha*). Désormais victorieux, il aurait semé la bonne parole, trente ans durant, à travers le Koçala, le Videha, l'Anga, le Magadha, résidant à la période des pluies dans les villes de Vaiçâlî, de Çravastî, de Râjagṛha. Il mourut à Pāvā (près Patna).

Sa légende le présente comme un Sauveur prédestiné, miraculeusement incarné, à l'heure nécessaire, en la matrice

de Triçalâ. La durée de son séjour au ciel avait pris fin, et le moment était venu de dégager l'humanité d'une misère croissante. Être un Arhat, un Saint ; un Mukta, un Délivré ; ou encore un Siddha, un Parfait : telle était sa mission. Tout s'accomplit selon les canons infaillibles qui dominent la nature. Le Maître, le Bienheureux possède éternellement les caractères qui le définissent : trente-quatre perfections, l'omniscience, l'impeccabilité, l'éclat du soleil. « Son corps est de forme symétrique et régulière ; ses articulations sont solides comme le diamant ; ses cheveux, noirs comme le kohl, épais et bouclés, sont ramenés à droite et brillent comme l'or fondu ; sa tête repose sur son corps à la façon d'une ombrelle, son regard est plus éclatant que la lumière de la pleine lune, son souffle embaume comme une fleur de lotus ; sa nuque, aussi belle qu'un coquillage, répond harmonieusement aux trois parties de son visage ; ses épaules sont puissantes et fortes comme celles d'un lion ou d'un tigre, sa poitrine, large et bombée, fait songer aux battants de la porte qui ferme une grande ville ; sa taille est belle et porte à l'endroit propice un signe de bonheur ; ses deux bras s'abaissent, pareils à des massues ; les paumes de ses mains sont pourvues de tous les symboles favorables : le soleil, la lune, la roue, le svastika, etc. ; ses flancs sont modelés avec élégance et ses hanches bombées comme le bouclier d'un guerrier ; son nombril ressemble à une fleur de lotus qui s'épanouit sous les rayons du soleil ; la partie inférieure de son corps rappelle la forme d'un poisson, avec ses genoux qui rentrent en dedans, ses jambes rondes comme une tige de céréale, ses pieds aussi beaux qu'une tortue bien d'aplomb, et dont les plantes sont, comme les paumes de ses mains, marquées des signes du bonheur » (1).

Revenons aux vraisemblances historiques et spéculatives.

(1) GUÉRINOT, **CLXXXIX**, p. 37.

Le Mahāvira ou Jina dut prêcher avec toute l'autorité d'un ascétisme très rigoureux, avec une exceptionnelle volonté de désintéressement et de pureté, la conviction que l'homme est maître de ses actes, qu'en tout cas il peut se rendre libre. Sa thèse est celle d'un kriyavâdin et il l'oppose comme telle à ces akriyavâdins qui nient l'autonomie morale des humains. Les deux principales dissidences qui éclatèrent de son vivant parmi ses disciples concernent, en effet, la valeur de l'activité. Jamâli, à la fois son neveu et son gendre, s'avise, par exemple, de l'inefficacité d'une action tant qu'elle n'est pas achevée ; il en tire argument contre le Bienheureux, qui déclarait : « Toute action, dès qu'elle s'accomplit, vaut comme si elle était accomplie. » Gosâla, fils du disciple Makkhali, fonde une secte à part, celle des Ajīvikas, à laquelle il persuade que la responsabilité n'a aucun sens, chacun agissant par nécessité, par coïncidence, par nature (*niyati-samgati-bhāva parinatā*), non par libre arbitre.

La communauté.

La communauté renfermait déjà, selon le *Kalpasūtra*, 4 200 moines quand le Maître entra dans le nirvāna. Plus nombreux sans doute étaient les fidèles demeurés laïcs, et tenus à des observances moins austères. Très tôt des nonnes furent admises à former, elles aussi, des monastères ; devenues des saintes (*sadhvī*), elles ont accès à la délivrance, comme les saints. La dignité religieuse de la femme est singulièrement plus haute dans les sectes que dans l'orthodoxie brahmanique.

Le monastère abrite une existence extérieure au monde et propice à la recherche accélérée du salut. Dans cette serre chaude le karman doit mûrir plus vite, sans s'alimenter de nouveau. Le jeûne, les mortifications aident l'individu à vivre de plus en plus selon sa spiritualité. D'après une vieille pratique antérieure au temps du Jina lui-même, les Nirgranthas

passent volontiers à la limite de l'alimentation toujours moindre du corps : l'inanition porte à son comble le détachement et précipite la délivrance. En aspirant à cette issue, le religieux s'adonne à l'enseignement et à la prédication. Son noviciat, qui aboutit à la consécration (*diksâ*), est calqué sur l'existence de l'étudiant brahmanique, élève et serviteur d'un guru. Après l'ordination, le moine devient justiciable de la hiérarchie, qui le soumet à l'autorité des docteurs (*upâdbyâyas* chez les Çvetâmbaras, *pandîtas* chez les Digambaras) et des pontifes (*sûris*). Les plus célèbres lignées pontificales se rattachent à l'un des Anciens, Sthaviras, c'est-à-dire à l'un des onze disciples préférés du maître, les *ganadharas*, ou à leurs élèves immédiats.

La communauté grandit rapidement. Si l'on en croit la tradition de la secte, Candragupta Maurya, l'illustre empereur, aurait, à la suite d'une famine, pris l'habit monastique et pratiqué le suicide par inanition. Un siècle avant l'ère chrétienne, le Jainisme progresse de l'Orissa vers l'est jusqu'à Mathurâ au nord-ouest ; au II^e siècle après Jésus-Christ il exerce une influence sur la littérature tamoule. Dans le Guzerate et le Kathiawar, la secte s'implantera fortement au cours du XI^e siècle.

Un événement domine l'histoire ancienne des Jainas : leur scission en Çvetâmbaras et Digambaras, l'an 79 ou 82 de notre ère. L'origine du schisme remonterait au milieu du IV^e siècle avant Jésus-Christ, si l'on en croit le *Bhadrabâhucarita* (XV^e siècle). Le pontife Bhadrabâhu, pour soulager les siens durant une disette, aurait émigré avec une partie de la communauté jusqu'au Mysore. La fraction demeurée au Magadha, pour mieux supporter les épreuves de la famine, aurait cessé d'observer la règle de la nudité. Quand revinrent les émigrés, il sauraient été indignés des mœurs nouvelles prises par leurs frères : ils les auraient appelés les « Blancs Mantoux », Çvetâmbaras, se parant eux-mêmes du sobriquet de Digambaras : « Ceux qui ont l'espace pour vêtement ». Des

oppositions dogmatiques ou disciplinaires plus profondes doivent se dissimuler sous cette querelle vestimentaire. Au vrai les Çvetâmbaras continuent l'inspiration de Pârçva, les Digambaras l'ascétisme plus austère du Jina.

Les canons.

L'importance du schisme tient à ce que cette dualité se retrouve dans la rédaction des textes canoniques. Leur fixation, purement orale d'ailleurs, aurait été opérée dans un concile réuni à Pâtaliputra, sous la présidence du pontife Sthûlabhadra, vers 300 avant Jésus-Christ, alors que la fraction qui devait prendre le nom de Digambara était campée dans l'extrême sud. Ce concile distribua théoriquement les textes en douze sections, mais constata la disparition des sources relatives à l'enseignement direct du Maître. Le canon ainsi délimité ne satisfait point les Digambaras, qui s'en donnèrent un autre, en 156 de notre ère, dans une assemblée présidée par Puspadanta. La rédaction définitive et la fixation par l'écriture du canon çvetâmbara furent opérées au concile de Valabhî, en 527, selon la tradition de la secte, ou en 467 selon Hemacandra. Le pontife Devarddhiganin y prit la principale part. La langue est un dialecte ancien du Magadha, l'ardhamâgadhi.

Nous devons nous borner à une analyse rudimentaire du canon des Çvetâmbaras. Il comprend : I. douze sections (*anga*) ; II. douze sous-sections (*upanga*) ; III. dix recueils de mélanges (*pañña* = *prakîrṇa*) ; IV. six livres de statuts (*chedasûtras*) ; V. quatre livres fondamentaux (*mûlasûtras*) ; VI. quelques textes détachés.

I. — 1^{er} *Anga* (*Ayâramga*) : l'âcâra, la conduite monacale ; — 2^e (*Sûyagadamga* = *Sûtrakrlānga*) : distinction entre la vraie foi et la fausse ; — 3^e (*Thānamga* = *Sthānānga*) : divers sujets présentés selon une classification numérique ; — 4^e (*Samavāyamga*) : suite de la section précédente ; — 5^e (*Bha-*

gavali Viyáhapannatti = *Vyákhyáprajñapti*) : exposition détaillée, théorie de la béatitude; — 6° (*Náyádhammakaháo* = *Jñátádharma-kathá*) : récits édifiants; — 7° (*Uvásagadasáo* = *Upásakadaçáh*) : décade à l'usage des laïcs; — 8° (*Amlagadadasáo* = *Antakrddaçáh*) : décade (réduite à une ogdoade) des suicidés par inanition; — 9° (*Anullarovaváiyadasáo* = *Anullararaupapátikuçáh*) : décade de ceux qui s'élevèrent au ciel suprême; — 10° (*Panhávágaranáim* = *Praçnavyákarani*) : problèmes et solutions; — 11° (*Vivágasuyam* = *Vipákçrulam*) : récits sur la maturation, donc sur la rétribution des actes.

II. — 1^{er} *Upânga* (*Ovaváiya* = *Aupapátika*) : un sermon du Mahāvira et des explications sur « l'obtention des existences » dans les douze mondes célestes; — 2° (*Ráyapasenatija* = *Rája-praçñiya*) : Questions du roi, au sujet des réincarnations; — 3° (*Jivábhigamasûtra*) : classification des vivants; — 4° (*Pannavaná* = *Prajñápaná*) : même sujet; deux catégories d'hommes : âryas et barbares; — 5° (*Suriyapannatti* = *Sûryaprajñapti*) : connaissance du soleil; — 6° (*Jambudvipap.*) : con. du continent auquel appartient l'Inde : géographie; — 7° (*Camdap.* = *Candrap.*) : con. de la lune; — 8° (*nirayávali*) : description des enfers; — 9° (*Kappávadamsiáo* = *Kalpávalamsikáh*) : description des dix princes parvenus dans leurs cieus respectifs; — 10° (*Puppháo* = *Puspikáh*) ; — 11° (*Pupphacûliáo* = *Puspacûlikáh*) ; — 12° (*Vanhidasáo* = *Vrsnidaçáh*) : légendes rappelant la destinée, après la mort, de ces dix princes morts au combat.

III. — 1^{er} *Pañna* (*Caṭṭsarana* = *Catuhçarana*) : les quatre refuges; observances morales, manuel de confession, traité de discipline; — 2° (*Âurapaccakkhána* = *Âturapratyákyhána*) : du renoncement et de la mort heureuse; — 3° (*Bhaktaparinna* = *Bhaktaparijñá*) : préparation des moines à la mort; — 4° (*Samthára* = *Samstára*) : la litière d'herbe sur laquelle doit s'étendre le moribond; — 5° (*Tamdulaveyáliya* = *Tandulavaitálaka*) : physiologie humaine; — 6° (*Camdávijjhaya*) : règles de la

morale aux divers âges; — 7^e (*Devimdatthava* = *Devendras-tava*) : classification des dieux; — 8^e (*Ganivijjâ* = *Ganita-vidyâ*) : astrologie; — 9^e (*Mahâpaccakkhâna* = *Mahâpratyâkhyâna*) : formule de confession; — 10^e (*Viratthava* = *Viras-tava*) : éloge du Héros, le Jina.

IV. — 1^{er} Chedasûtra (*Nisîhajjhayana*); — 2^e (*Mahânisîha* = *Mahâniçîtha*); — 3^e (*Vavahâra* = *Vyavahâra*); — 4^e (*Âyâra-dasâo* = *Âcâradaçâh*); — 5^e (*Brhatkalpa*); — 6^e (*Pañcakalpa*). Soit six livres de règles disciplinaires (*kalpas*); le *Kalpasûtra* de Bhadrabâhu fait partie du quatrième.

V. — 1^{er} Mûlasûtra (*Uttarajjhayana* = *Uttarâdhyayana*) : sentences, paraboles, dialogues, ballades relatifs à la vie monacale. — 2^e (*Âvassaya* = *Âvaçyaka*) : les six observances obligatoires pour les moines : abstention de tout mal, exaltation des 24 jînas, respect du guru, confession, pénitence, répudiation des actes mauvais; — 3^e (*Dasaveyâliya* = *Daçavaikâlika*) : dix chapitres de sentences sur la vie monacale; — 4^e (*Pindanijjutti* = *Pindaniryukti*) : morale.

VI. — *Nandisutta* = *Nândisûtra* et *Anuogadâra* = *Anuyogadvâra* : somme des connaissances, tant techniques que spéculatives, requises d'un moine, et classification des textes canoniques.

Les Digambaras répudient les angas. Puspadanta, en collaboration avec Dharasena et Bhûtavali, les remplacèrent par trois traités (çâstra), le *Dhavalâ*, le *Jayadhavalâ* et le *Mahâdhavalâ*, tous en vers, mais jamais publiés et conservés dans un monastère du pays canara (1). La secte possède, en outre, quatre « Védas », le *Prathamânuyoga*, fait de purânas; le *Karanânuyoga*, corpus cosmologique; le *Dravyânuyoga*, collection philosophique; le *Caranânuyoga*, traités sur le culte et les coutumes. Les ouvrages intégrés à ces recueils appartiennent à des époques diverses, particulièrement aux VIII^e et

(1) CLXXXIX, p. 82.

ix^e siècles. Ils sont rédigés soit en sanskrit, soit en çauraseni, dialecte de Mathurâ.

Une immense littérature non canonique nous a en outre été transmise par les Jainas. concernant soit encore la dogmatique, soit les sciences, soit l'histoire ou la légende, l'épopée, le roman, la poétique. Presque tous ces ouvrages appartiennent à des époques postérieures au vii^e siècle, où se termine notre analyse de l'indianité. Les plus anciens traités philosophiques portant un nom d'auteur passent pour œuvres de Kundakunda, pontife de — 8 à + 44, et d'Umâsvâti, son successeur (44 à 85). Mais les œuvres qui leur sont attribuées se situent bien plutôt vers les v^e et vi^e siècles. Tels le *Pavayanasâra*, imputé au premier, et le *Tattvârthâdhigamasûtra*, imputé au second.

Archaisme et réalisme. Les substances.

Par leur rédaction définitive s'il s'agit du canon, et par leur composition s'il s'agit d'une littérature profane, les documents jainas sont ainsi d'assez basse époque. Mais ils renferment souvent des morceaux très anciens, surtout dans les sections en vers, et les idées qu'ils expriment, souvent aussi, nous reportent vers une pensée très archaïque, sensiblement la même qui devait régner aux vii^e et vi^e siècles avant notre ère. Cet archaïsme a laissé son empreinte sur presque toute la dogmatique.

Ce qui nous autorise peut-être à porter ce jugement, c'est l'affinité profonde entre les opinions philosophiques des Jainas et celles des autres facteurs les plus anciens de la réflexion indienne : le vieux matérialisme, le vieux vaïçesika, le premier sâmkhya, le premier Bouddhisme. Ces divers systèmes, dont les origines remontent très loin dans le passé, même si leur codification est plus ou moins récente, ont un fond commun : des principes atomistiques ou tout au moins matéria-

listes pour expliquer la nature, quelquefois même certaines fonctions psychiques. On doit reconnaître là une persistance de cette antique ontologie qu'était la réflexion indienne avant que la foi en la transmigration eût converti la philosophie en poursuite du salut.

Ajoutons, comme témoignages non douteux de l'archaïsme de la dogmatique jaina, la fruste naïveté de son matérialisme, auquel se juxtapose un spiritualisme non moins simpliste. Ajoutons l'acception si particulière qu'y prennent certains termes tels que *dharma* et *yoga* ; plus encore situons sa grossière théorie du *karman* tout à fait au début de l'orientation nouvelle que prend la spéculation au *vi*^e siècle avant Jésus-Christ : nous aurons à remarquer que telle conception ultérieure du *karman*, par exemple dans les textes bouddhiques, équivaut à un effort plus subtil pour résoudre les difficultés rencontrées par les Jainas.

Le réalisme que nous avons signalé dans le Brahmanisme des *brâhmanas* règne de toutes parts dans le substantialisme jaina. En voici le bilan. Deux sortes de substances (*dravya*) : animées, *jîva*, et inanimées, *ajîva*. Mais, parmi les inanimées, des choses que nous considérerions, nous, comme des forces, ou des manières d'être, ou des points de vue, non comme des substances : l'extension spatiale, *âkâça* ; le principe de mouvement, *dharma* ; le principe de repos, *adharma* ; la matière, *pudgala*. Ces réalités consistent en des emplacements (*pradeça*) où se localisent des éléments simples — littéralement petits, *anu*, ou extrêmement petits, *paramânu* — qu'on peut appeler atomes, quoique ni l'étendue, ni l'infinie petitesse, ni l'inséparabilité ne les définisse. Ce sont là des notions grecques dont rien ne nous autorise à faire application en l'espèce. Donc divers modes d'existence : le simple ; le complexe ou la molécule, agrégat de simples, *skandha* ; la pénétration de simples d'une certaine sorte dans des agrégats d'autre sorte, par exemple de matière dans des agrégats spirituels ; l'expansion

sivité plus ou moins grande d'un agrégat, selon son mouvement et son repos : d'où la possibilité pour l'âme de se ramasser sur elle-même ou de se répandre à travers le corps, voire au dehors. Dans cette physique se trouve la clef de l'explication des faits, et de l'effort moral ou religieux à entreprendre.

L'âme et son salut.

Le malheur de l'existence consiste en ce que le spirituel, jîva, s'ignore comme tel parce qu'il se laisse envahir, empêtrer de matière. De façon tout à fait analogue nos médecins assurent que nous souffrons d'arthrite parce que des cristaux d'acide urique s'accumulent dans nos articulations : les maux humains résultent ainsi des résidus laissés par les actes antérieurs. Le karman, tout matériel, consiste en cet encombrement ; notre personnalité se trouve enserrée de liens, bandha ; ce terme restera dans le vocabulaire indien, qui gardera la notion de la servitude conçue comme un ligotement. Non seulement nos initiatives purement spirituelles (vîrya) sont entravées, mais notre intellect s'obscurcit et s'égare. Aussi faut-il, quand l'ignorance est devenue trop épaisse, qu'un montreur de chemin, qu'un sauveur, nous révèle à nous-mêmes.

Nous constaterons que les doctrines du salut caractéristiques du vi^e siècle ont dû se calquer sur la médecine de la même époque : salut, santé, ne sont-ce pas notions parallèles ? La découverte d'un « mal » implique celle d'un « remède ». Théorie de l'existence phénoménale et volonté de salut concernent un seul et même *fait* qu'il s'agit de *défaire*. Quand on sait comment a été formé un nœud, on sait le dénouer. Physique du karman et processus de la délivrance seront rigoureusement inverses, mais comportent les mêmes conditions. La libération est l'envers de l'esclavage.

Empêcher du karman nouveau d'encombrer notre foncière spontanéité ; dissoudre, éliminer le karman accumulé en elle :

voilà donc le chemin du salut, le remède à la souffrance. L'ardeur de l'ascèse hâte la maturation des résidus karmiques et opère un « nettoyage » qui, remettant chaque substance à sa place, nous restitue dans notre pureté native.

En ce souci de l'intégrité originelle se manifeste quelque affinité avec les doctrines de Zoroastre. Un autre point commun, c'est le respect méticuleux de toute vie, l'horreur pour la nuisance (*ahimsâ*) causée à n'importe quel animal. Des Jainas mettront devant leur bouche un linge ou un fin tamis pour ne pas risquer d'aspirer quelque moucheron. Le dualisme du spirituel et du matériel et jusqu'au goût de la blancheur dans le vêtement chez les Çvetâmbaras augmentent encore l'analogie.

Macération comme moyen antécédent, compréhension comme moyen ultime de délivrance, voilà le programme, plus négatif que constructif, de l'austérité jaina. Le Bouddhisme, même du Petit Véhicule, présentera plus d'étoffe, plus de bigarrure, plus de subtilité ; il admettra, dans le Grand Véhicule, des développements philosophiques illimités. Le sec Jainisme n'eut jamais de Mahâyâna ; il demeura, sous sa dogmatique et sa discipline, assez semblable à lui-même à travers les âges, permanente survivance d'opinions et de croyances fort anciennes. Par là, sa connaissance fournit des repères très précieux à l'analyste de l'intelligence indienne.

III

LE BOUDDHISME.

Le Bouddhisme apparaît comme un frère cadet du Jainisme. Il naquit dans les mêmes régions, se développa dans les mêmes circonstances et garda une inspiration foncièrement comparable, malgré une ampleur et une influence beaucoup plus vastes. Il se peut que, dans les premières années, l'apostolat bouddhique ait imité celui des Nirgranthas, mais pen-

dant la suite des siècles c'est plutôt le Jainisme qui calqua ses légendes, ses dogmes, ses règles de vie sur les formes bouddhiques, douées d'un rayonnement, d'un prestige très supérieurs.

Le Bouddha.

Celui qui devait devenir le Bouddha, c'est-à-dire l'Illuminé, naquit à Kapilavastu, sur les confins du Népal, dans une famille « royale » du clan des Çâkyas. Rappelons que, selon la chronologie la plus fréquemment adoptée, sa naissance et sa mort se situeraient en 560 et 480. Sa biographie mêle à des éléments qui peuvent offrir une historicité plus ou moins de légende, voire de mythe. Les récits les plus rationalistes ne sont pas, par là même, les plus vraisemblables ; ils peuvent s'écarter sinon du réel, du moins du vrai, plus que des récits où la légende se taille une forte part : car cette légende est partie intégrante des faits, et contribue avec beaucoup de puissance à l'essor des croyances, desquelles déjà elle dérive. Ne craignons pas d'affirmer que, pour comprendre la mission religieuse du Bouddha, on ne doit pas moins tenir compte de ce mythe solaire décrit par Senart, d'après des documents en grande part mahâyânistes, que des traditions relatives au sage tout humain, selon les suttas palis et leur interprète Oldenberg. Il serait futile de n'en point prendre son parti : les documents les plus anciens qui nous renseignent sur le Bienheureux nous dépeignent moins la vie et les opinions de Gautama, fils de Çuddhodana, que la façon dont se représentèrent cette vie et ces opinions les premiers siècles de la communauté bouddhique ; et chaque âge postérieur élaborait des biographies selon son esprit propre. Ne soyons pas trop surpris d'apprendre, par certains auteurs, que le Maître ait évangélisé Mathurâ et le Cachemire, ou par d'autres que ce délivré-vivant était plus qu'un dieu : un principe éternel.

Voici, dans ses grandes lignes, le cadre ancien, où s'intro-

duisirent en abondance mythes et fables. La reine, Mâyâdevî — on serait tenté de traduire : « La divine illusion » — avait conçu, sous les espèces d'un éléphant minuscule pénétré en elle par le flanc, un être surnaturel, qui vint au monde dans le jardin de Lumbinî, salué par divers prodiges. Le nom de Gautama échut à l'enfant comme désignant la section du clan çākya dont il était originaire ; son nom personnel fut Sid-dhārtha, comme c'était, nous le savons, celui du père du Jina. Mâyâ mourut sept jours après la naissance de l'enfant, mais sa sœur (dont le nom n'est pas moins mythologique : Mahāprajāpati) l'éleva, et il grandit comme s'il fût appelé à l'empire du monde, parmi l'opulence et les félicités. Adolescent, le prince épousa Yaçodharā, sa cousine, et en eut un fils, Rāhula. Cet événement survint dans son existence au tournant décisif. Tour à tour, sous quatre espèces sensibles différentes, une divinité venait de lui manifester les aspects de la misère humaine, jusqu'alors ignorés : il avait rencontré, en sortant de son palais, un vieillard usé par l'âge, un malade incurable, un cortège mortuaire, un ascète ; et ces quatre visions avaient jeté le trouble dans son esprit : il avait aperçu déjà quelle servitude résulte de la souffrance et combien était souhaitable une libération. Aussi quand il apprit qu'un fils lui était né, au lieu de se réjouir, il se fit cette réflexion : Me voici retenu par une nouvelle chaîne. Et alors il décida de les rompre toutes. Il s'enfuit nuitamment de son foyer, écoeuré par les postures de ses femmes endormies, partit à cheval dans la solitude et troqua ses riches habits, ses parures, pour le simple appareil d'un ascète. Il avait 29 ans.

Il se mit à l'école de deux Yogins, Arāda Kālāma et Udraka Rāmaputra, dont l'enseignement ne le satisfit point. Il parcourut le Magadha et pratiqua les plus rigoureuses austérités à Urubilvā, dont le nom moderne, en commémoration de l'événement qui s'y produisit, est Bodh-Gayā (Gayā, lieu de l'Illumination), au sud de Patna. La compréhension intégrale,

l'illumination pleine et entière (samyaksambodhi) qu'il cherchait depuis sept ans lui vint en cet endroit, de nuit, tandis qu'il méditait sous un figuier. Il était désormais un Bouddha. Impuissantes furent les tentations du Malin, Mâra, dieu de l'amour et de la mort, qui lui offrit la domination mondaine de la terre, avec ses jouissances. L'ascète n'avait pas seulement dépassé l'aptitude à la douleur et au plaisir, il avait découvert le secret de toute existence et surmontait le bien et le mal, les dieux et les démons. Aux dieux comme aux hommes de rendre hommage à ce montreur de la Voie qui conduit à la délivrance.

Le Bouddha inaugure sa prédication par le sermon de Bénarès, où est « mise en branle la roue de la Loi » (dharmacakrapravartana). Expression mémorable, par laquelle l'énoncé des conditions du salut se trouve comparé à l'institution du dharma brahmanique par les souverains, détenteurs de la fonction judiciaire, ainsi qu'à la révolution régulière du soleil, ordonnateur de toute vie : car la roue, emblème solaire, est aussi symbole de la puissance royale. Le premier prêche s'égale ainsi à l'attribution essentielle d'un roi et à l'efficiencia, à la splendeur de Visnu, le dieu soleil. Pour parfaire la similitude, on prêtera au Bouddha enfant les « trois pas » qui font de ce dieu un principe coextensif à la totalité de l'univers.

Ayant gagné Rājagṛha, le Maître y convertit les deux disciples qui devaient exercer une action puissante sur la communauté : Ārīputra et Maudgalyāyana ; puis ses deux cousins, Ananda et Devadatta, ensuite Anuruddha et Upāli. Ces deux derniers sont révéérés comme initiateurs l'un de l'abhidharma (disons provisoirement : de la métaphysique), l'autre du vinaya (la discipline monastique). Ananda fut le disciple préféré, le saint Jean du bouddhisme ; c'est entre ses bras que mourut le Maître. Devadatta fait, au contraire, figure d'un Judas : il voulut compromettre le bienheureux dans l'intrigue sanglante par laquelle Ajātaśatru détrôna son père Bimbisāra ;

fait plus grave et peut-être plus authentique : il ébranla l'union de la communauté en fondant une secte où l'ascétisme devait être plus rigoureux.

Quarante-trois ans de prêche et de vie errante, sauf à chaque saison des pluies : voilà ce que fut pour le Bouddha la « carrière bouddhique ». Celle-ci se termina de la façon la plus simple. Près de Kuçinagara, le maître, âgé de 80 ans, fut invité par le forgeron Cunda : une indigestion causée par de la viande de porc précipita l'extinction du vieillard, qui accéda au nirvâna en répétant à ses fidèles : « Oui, je vous le dis : tout passe. Veillez à votre salut. » Or la communauté des siècles ultérieurs ne retint de ces paroles que leur métaphysique ; loin d'admettre que le Maître ait « passé », elle affirma de plus en plus sa permanente transcendance, comme s'il n'avait pas seulement, au cours d'une vie humaine, ouvert la voie du salut, mais comme si sa pensée, à la fois comme « vœu » et comme « grâce », formait l'immuable tréfonds de la spiritualité universelle. Une seconde façon, plus indienne encore, de sublimer le bienheureux en principe cosmique, fut de l'ériger en bouddha de la phase humaine présente, et de le coordonner ainsi à une infinité d'autres bouddhas passés ou futurs, tous coéternels mais incarnés chacun à l'heure imposée par le rythme du monde et la loi de transmigration.

La foi bouddhique consiste à reconnaître l'éminente valeur de trois « joyaux » (ratna), qui sont trois « refuges » : le Bouddha, son Dharma ou sa Loi, et la Communauté, *Samgha*. Le point de vue de l'historien diffère de celui du dogmatiste : au lieu de tenir pour équivalents ces trois principes, il accorde la prééminence au troisième, car la biographie du Maître comme la structure de son enseignement expriment sans aucun doute l'opinion que se fit de l'une et de l'autre, aux divers âges, la communauté des fidèles.

La communauté. Conciles. Sectes.

Cette communauté, comme celle des Jainas, renferme laïcs et religieux réguliers. Les premiers s'astreignent à cinq observances : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas s'enivrer, ne pas forniquer. Il leur est recommandé de pourvoir à l'entretien des réguliers et de s'associer à leurs fêtes. Ceux-ci doivent s'abstenir de toute relation sexuelle et ne rien posséder, — sauf leurs guenilles jaunâtres, leur ceinture, leur bol à riz, un rasoir, une aiguille et un tamis, ce dernier ustensile étant destiné à éviter que des bestioles périssent avalées par le moine lorsqu'il boit de l'eau. Les religieux ne doivent jamais, au moins individuellement, recevoir d'argent. Ils vivent de la pitance qu'ils reçoivent en mendiant. Quoique vêtus de haillons, ils sont tenus à quelque propreté : se raser aux deux fêtes mensuelles, veiller à leurs ongles et à leurs dents. Héritiers spirituels des *āranyakas* brahmaniques, ils ont en principe pour habitat la forêt ; en fait, comme la propagation de la loi requiert leur mélange au reste des humains, la forêt se réduit à un parc ou un jardin dont les fidèles leur assurent l'usage. Les monastères, ignorés aux premiers temps, furent amorcés par la fondation d'abord temporaire de *vihāras*, où les réguliers passaient la saison des pluies, qui exclut la pérégrination. L'éparpillement primitif avait pour corollaire l'absence de toute hiérarchie comme de toute centralisation : de là une extrême diversité de traditions et, plus tard, d'opinions. La dignité de *sthavira* (ancien) n'exprime pas une fonction définie, mais seulement la respectabilité particulière conférée par l'âge. Les distinctions admises appartiennent à l'ordre métaphysique plutôt qu'à l'ordre social : le néophyte est un *grotāpanna*, « entré dans le courant » pour atteindre au *nirvāna* ; le *sakṛdāgāmin*, celui qui doit une fois encore naître ici-bas ; l'*anāgāmin*, celui « qui ne reviendra plus »,

devant obtenir la délivrance dans la présente vie ; l'arhat, délivré-vivant, possesseur de la sainteté.

N'importe qui, sans acception de caste, peut accéder à la communauté, sauf les malades et les criminels ou les serfs, qui ne sauraient disposer d'eux-mêmes. Le mariage se trouve rompu pour celui qui entre dans les ordres, ainsi que tout lien social. La cérémonie appelée pravrajyâ consiste à sortir de la vie mondaine pour prendre l'accoutrement du bhiksu (moine) et déclarer que l'on place son refuge en le Bouddha, la Loi et la Communauté. Après un noviciat une seconde consécration, l'upasampadâ, fait que le néophyte est « parvenu » à l'état de religieux : devant un grand nombre de moines il prononce des vœux ; non pas éternels, car il reste loisible au bhiksu de quitter la communauté. Dès l'époque du Bienheureux, des femmes sont admises à la vie religieuse en qualité de nonnes, avec un corpus de prescriptions, pratimoksa, symétrique de celui des hommes ; mais les moines ont sur elles un droit de surveillance disciplinaire.

Le culte pratiqué par ces religieux ignore les dieux du Vêda comme les dieux sectaires ; aussi a-t-on pu déclarer le Bouddhisme une religion athée. Expression excessive, car le maître n'a jamais nié les dieux, il s'est contenté de ne rien attendre d'eux ; et son nirvâna l'a érigé incommensurable aux êtres divins qui peuplent les paradis. Expression juste cependant, si elle signifie que la conquête du salut n'a rien à espérer de la théologie soit populaire, soit ésotérique. L'essentiel du culte consiste à célébrer deux fois par mois, à la nouvelle et à la pleine lune, l'upavasatha. C'est une réunion à laquelle doit assister toute la communauté du district, pour procéder à une lecture du pratimoksa et à un aveu public des péchés, qui se trouvent par là-même remis. Malgré l'aspect tout moral de cette piété, maintes pratiques rejoignent les superstitions populaires : la récitation de formules, intensifiée par l'usage de moulins à prières ; la vénération de reliques ou de lieux

saints, illustrés soit par le maître des maîtres, soit par quelque arhat ; le pèlerinage à des stûpas qui commémorent quelque événement d'ordre spirituel, etc. D'abord fanatisme moral et eschatologique, le Bouddhisme devait en effet évoluer d'une part en métaphysique pure, d'autre part en religion toujours plus calquée sur l'hindouisme.

Des travaux récents de Sylvain Lévi et de ses élèves, particulièrement de Louis de la Vallée-Poussin, puis de Tuneld et de Przyluski, renouvellent du tout au tout notre connaissance des conciles bouddhiques. Nous ne nous contentons plus du schéma traditionnel, selon lequel la discipline aurait été fixée à Rājagṛha, peu après la mort du Maître, puis à Vaiçālī, cent ans après, et les textes canoniques définitivement établis en 245 avant l'ère chrétienne, à Pāṭaliputra, sous Aśoka. Nous commençons à soupçonner une extrême diversité de traditions bouddhiques selon les lieux et les temps, et à reconnaître que tel ou tel concile, sans se réduire à un mythe, apparaît sous un aspect légendaire. Non seulement les récits sont incomplets ou tardifs, ou fantaisistes, mais ils sont tendancieux, ils visent à l'apologie d'une tradition particulière. Le dépouillement critique d'une immense littérature indienne, chinoise, tibétaine, sérindienne permettra seul de faire quelque lumière sur ces premiers âges bouddhiques, dont l'apparence de simplicité rationaliste a singulièrement égaré les premiers historiens d'Occident.

J. Przyluski a remarqué le déplacement graduel, d'est en ouest, du centre de gravité bouddhique à travers la succession des conciles ; et ce fait, tel qu'il l'interprète, lui paraît gros d'enseignements. L'essor premier de la secte, comme l'essai de grandes monarchies, se produit au Magadha et dans les pays limitrophes, dont nous devons rappeler une fois encore le caractère peu brahmanisé au *vi*^e siècle ; on pressent que le régime des castes devait être peu favorable et à une grande politique et à une religion universaliste. Vaiçālī marque une

première étape vers l'ouest, mais le récit de l'assemblée qui s'y serait tenue « n'a pu être rédigé qu'à une époque où Mathurá était déjà le siège d'une communauté influente » (1). Or cette ville, centre d'une région proprement brahmanique, était un foyer de littérature sanskrite. L'étape Mathurá marque donc l'adaptation du Bouddhisme à la civilisation intellectuelle des brahmanes, son incorporation non pas certes à l'orthodoxie, mais du moins au classicisme indien. Quant au canon pâli, qui devait essaimer à Ceylan, il apparaît dans une école relativement extérieure à celle de Mathurá : l'école de Kauçambí, qui rayonnait jusqu'à Ujjayini au sud-ouest. Enfin le concile réuni par Kaniska, où Aśvaghosa fut chargé de rédiger une glose explicative du dogme, la vibhāsā, eut lieu au Cachemire, en plein nord-ouest, dans des pays soumis à maintes influences occidentales, soit iraniennes, soit traversant l'Iran.

Autant ou plus que des faits réels, les légendes bouddhiques reflètent des rivalités de sectes. Si, par, exemple, un texte nous assure que Madhyántika, l'apôtre du Cachemire, a converti Upagupta, le saint de Mathurá, sachons découvrir dans cette allégation l'anachronique et paradoxale prétention par laquelle une Église ultérieure s'arroge l'antériorité sur une Église plus ancienne. De même, les exégètes ont eu tort naguère de ne pas chercher malice à la vénération de tel ou tel saint dans tel ou tel milieu. Une Église se plaçait sous l'invocation d'Ānanda, d'Upāli ou de Mahākāśyapa, selon qu'elle attachait une valeur prépondérante au dharma, ou à la discipline, ou à la métaphysique. Ānanda est le type du religieux selon les premiers âges, pénétré d'inspiration morale et compatissant ; Anuruddha incarne l'arhat surhumain et surnaturel.

Le concile de Rājagrha, scruté à la lumière de cette critique neuve et pénétrante, se réduit à une légende brodée sur un canevas tout pañen, le mythe saisonnier de Gavāmpati, divi-

(1) CCVI, p. 10.

nité de la sécheresse dont le pouvoir s'abolit au début de la saison des pluies (1). Selon toute vraisemblance, en effet, des mesures durent être prises quand, pour la première fois après la mort du Maître, les conditions atmosphériques forcèrent le *saṃgha* à se grouper ; mais le récit de cette réunion relève plus du folklore que de l'histoire. Un rassemblement analogue à celui qui se produisait chaque année à la même époque, marquée par une fête populaire, parut événement considérable, du moins à ceux qui eurent intérêt à le tenir pour tel, c'est-à-dire au groupe des religieux désireux de se différencier de la communauté au sens large, renfermant les laïcs, ou *Mahāsaṃgha*. Quand un similaire dépouillement des textes sera opéré pour les autres conciles, nous serons peut-être plus sceptiques sur l'authenticité des récits, mais nous aurons des notions plus justes sur ce qu'il importerait le plus de discerner, la vie des multiples sectes.

Elles paraissent avoir évolué d'un régime inorganique et quasi démocratique, exclusif de toute hiérarchie permanente, vers une oligarchie où les Anciens, *Sthaviras*, prennent autorité, tandis que les saints revêtent l'allure de patriarches. Ainsi se forme un monachisme où les règles de discipline, *Vinaya*, apparaissent relativement à la loi, *Dharma*, toujours plus importantes. Les religieux visent moins à l'édification des fidèles qu'à constituer une pépinière d'*arhats*, dont le mérite se définira bientôt par la gnose ou l'efficiencia, plus que par la ponctualité des observances. Cependant toute généralisation risque l'imprudencia, tant différent les communautés locales.

La tradition la plus primitive, celle des *Mahāsaṃghikas* où religieux et laïcs se différenciaient le moins, fut la souche des Églises orientales. En Occident, deux souches devaient largement proliférer : les *Sthaviras* de *Kauçāmbi* implantèrent les écritures pāliées à Ceylan ; les *Sarvāstivādins* de *Mathurā*

(1) CCVII, p. V.

essaimèrent au Cachemire et y fondèrent une secte qui se prétendit conforme à l'esprit originaire de cette tradition : d'où le nom de Mûlasarvâstivâdin. Sthaviras et Sarvâstivâdins, pour avoir pris des directions contraires où ils introduisirent les uns des textes pâlis, les autres des textes sanskrits, furent jusqu'ici opposés, en Europe, de façon superficielle, comme Bouddhisme du sud et Bouddhisme du nord.

Un gros effort de documentation critique reste nécessaire pour que se démêle l'écheveau confus des sectes. La question importe, car les canons diffèrent selon les sectes ou traditions. Tels ouvrages n'ont été conservés que dans la version d'une certaine école ; tels autres se retrouvent, au moins de façon fragmentaire, dans des milieux différents, par suite dans des langues très disparates. Un bouddhologue doit être en état de puiser aux sources non seulement indiennes : sanskrites, pâlies, prâkrîtes, mais tibétaines, chinoises et sérindiennes ou dialectes iraniens. A la suite de la fructueuse collaboration entre S. Lévi et Ed. Chavannes, en conséquence des prodigieuses découvertes françaises et allemandes en Asie Centrale, la sagacité d'un Gauthiot, l'immense érudition d'un Pelliot ont fait concourir à l'exploration du canon, ou plutôt des canons bouddhiques et l'archéologie et une linguistique toujours plus diverse et plus touffue. Grâce à Minayeff et à Stcherbatsky en Russie, grâce à Grünwedel et von le Coq, à Walleiser et à Leumann en Allemagne ; grâce au Belge L. de la Vallée-Pous-sin et, tout récemment, à l'Italien Tucci ; grâce à Bunyiu Nanjio et à la lexicographie japonaise subséquente, la bouddhologie est une des sections de l'humanisme les plus prospères. Ici le premier rang demeure l'apanage de Sylvain Lévi, qui maîtrise comme personne l'ensemble du sujet et qui fut l'animateur de recherches sans nombre. La phalange des élèves qu'il a suscités maintient et fait prospérer dans notre pays l'héritage spirituel de Burnouf. L'intérêt particulier accordé par l'école française au Bouddhisme de langue sans-

krite et de développement septentrional n'a cessé de se manifester, en contraste avec la prédilection des Rhys Davids et des Oldenberg pour le canon pâli.

Le canon.

Établissons le schéma de cette littérature bouddhique canonisée dont, théoriquement, chaque texte devrait, sous réserve de variantes, se retrouver en pâli, en sanskrit, en tibétain, en chinois.

L'ensemble, la « Triple Corbeille », Tripiṭaka, se répartiten trois sections : Corbeilles du Vinaya ou de la discipline ; des Sûtras ou récits ; de l'Abhidharma ou de l'« essence de la loi », c'est-à-dire de la métaphysique.

I. Vinaya. — *Suttavibhanga* (explication des sûtras ou articles du prâtimoksa). — *Khandakâs* (« sections » relatives à la vie journalière des moines et nonnes), *Mahāvagga*, « division principale » et *Cullavagga*, « division moindre ». — *Parivâra* (recueil tardif de textes détachés et de tables canoniques).

II. Sûtras. — 5 collections (*nikâya*) : la longue, *Digha* (34 sûtras) ; la moyenne, *Majjhima* (152 discours ou dialogues) ; la composite, *Samyutta* (56 groupes de sûtras) ; la numérique, *Anguttara* (où chaque section contient un morceau de plus que la précédente) ; la moindre, *Khuddaka* (textes plus courts). Cette dernière contient des textes de grande importance : 1^o *Khuddakapâṭha* (textes brefs) ; 2^o *Dhammapada* (la loi en sentences) ; 3^o *Udâna* (les « aspirations » spirituelles) ; 4^o *Itivuttaka* (Logia du Bouddha) ; 5^o *Suttanipâta* (sections de moindre ampleur) ; 6^o *Vimānavatthu* et 7^o *Peta-vatthu* (histoires de palais divins et de fantômes) ; 8^o *Thera* et 9^o *Therīgāthā* (stances des moines et des nonnes) ; 10^o *Jātakas* (Vies antérieures du Bouddha) ; 11^o *Niddesa* (commentaire partiel du Suttanipâta) ; 12^o *Patisambhidāmagga* (texte

d'Abhidharma); 13° *Apadāna* (« Exploits » de sainteté); 14° *Buddhavamsa* (légendes sur 24 Bouddhas antérieurs au Çakyamuni); 15° *Cariyāpitaka* (35 Jātakas montrent comment le Çakyamuni parvint à posséder les dix perfections).

III. Abhidharma. — 1° *Puggalapaññatti*, théorie de l'individualité; 2° *Dhālukathā*, exposé des éléments, ou facteurs qui conditionnent les phénomènes psychiques; 3° *Dhammasaṅgani*, dénombrement des phénomènes; 4° *Vibhaṅga*, fragments du même ordre que la section précédente; 5° *Paṭṭhāna*; 6° *Yamaka* (questions posées sous formes positive et négative); 7° *Kathāvatthu* (manuel de controverse à l'usage des moines).

Tel est le bilan du canon en langue pâlie. Ses parties les plus anciennes sont les deux premières corbeilles; l'abhidharma, un « supplément », une recherche quintessenciée à propos de la loi, vint après comme approfondissement de la doctrine impliquée dans les suttas (sanskrit : sūtra). Ainsi le *Kathāvatthu* passe pour œuvre de Tissa Moggaliputta, docteur du III^e siècle avant Jésus-Christ. La plupart des textes ci-dessus énumérés devaient exister en ce temps, notamment sous Açoka, lorsque l'empereur convia la grande assemblée bouddhique de Pāṭaliputra. C'est alors que se cristallisa la production « abhidharmique » désormais constitutive d'une corbeille spéciale.

Une abondante littérature, pâlie encore, mais extérieure au canon, vient à la suite de ces textes et en grande part les commente : le *Milindapañha*, « Questions du roi Ménandre » si caractéristique de l'activité spéculative des sophistes indiens des II^e et I^{er} siècles avant Jésus-Christ; les *Kathās* (*Attha* et *Nidānakathās*), explications de jātakas; les gloses de Buddhaghosa, le grand commentateur du V^e siècle de notre ère (*Visuddhimagga*, *Samantapāsādikā*, *Sumaṅgalavilāsiṇi*, *Papañcasūdanī*, *Sāratthapakāsiṇi*, *Manorathapūraṇi*); deux chroniques singhalaises, le *Dīpa* et le *Mahāvamsa*, etc.

Littérature du Mahâyâna.

Énumérons à présent les œuvres capitales non pâlies, principalement sanskrites, qui furent souvent attribuées à un prétendu Bouddhisme septentrional comme si les littératures sanskrite et pâlie s'opposaient foncièrement et originairement à la façon du nord et du sud de l'Inde. La plupart de ces livres ressortissent au Mahâyâna ou marquent la transition entre le Petit et le Grand Véhicule. Aucune n'est antérieure au 1^{er} siècle de notre ère.

Le *Mahāvastu* et le *Lalitavistara* sont des biographies légendaires du Bouddha ; le premier appartient aux Mahāsamghikas Lokottarāvadins (1^{er} siècle), le second aux Mahâyâna Sûtras. Le corpus de ces sûtras renferme une foison de textes où le mythe et la métaphysique s'associent : *Saddharmapundarikā* (Lotus de la Bonne Loi) (début du III^e siècle), *Kārandavyūha* (fondamental pour le culte du bodhisattva Avalokiteśvara), *Sukhāvalīvyūha* (apologie du paradis du Bouddha Amitābha), *Gandavyūha* = *Avatamsakasūtra* (éloge du bodhisattva Mañjuśrī), *Karunapundarikā* (Lotus de la compassion), *Lankāvatāra* (prétendue visite du Çākya-muni chez Rāvana, le roi de Ceylan), *Daśabhūmīśvara* (exposé des 10 « terres » par lesquelles on s'achemine vers l'état de bouddha), *Samādhirāja* (le roi de la concentration), *Subhānaprabhāsa* (la splendeur de l'or), *Rāstrapālapariprcchā* (la question de Rāstrapāla : explications sur l'état de bodhisattva). La plupart de ces ouvrages furent traduits en chinois du IV^e au début du VII^e siècle. Au commencement du Grand Véhicule se situe la littérature de *Prajñāpāramitā* (1^{er} et II^e siècles), la « Perfection de Sagesse », qui ouvre la voie aux puissantes philosophies, celle des Mādhyamikas (Nāgārjuna, puis Āryadeva, entre 150 et 250) et celle des Yogācāras (IV^e-VII^e siècles), que précède la forte personnalité d'Aśvaghoṣa (II^e siècle).



Cette immense production religieuse et philosophique s'échelonne sur au moins huit siècles à partir de l'époque du Bouddha. Elle surgit au Bengale, sous forme d'apostolat moral ; s'étend à l'Inde brahmanique du Haut-Gange et à toute la région ouest, du Gujérate au Cachemire ; à l'aube du Mahâyâna, elle a son centre à l'extrême nord-ouest, au contact de l'Iran soit persan, soit sérendicé. Son essor vers l'Extrême-Orient et sa pénétration au Tibet, d'autre part son exportation aux colonies indochinoises et indonésiennes confirment le caractère universaliste au moins autant qu'indien de la pensée animatrice. La conquête de la Chine et du Japon par cette pensée sera une des plus puissantes manifestations d'humanisme qu'ait enregistrées l'histoire.

Le seul Bouddhisme dont nous devons traiter dans le présent chapitre est celui des premiers siècles, jusqu'aux abords de l'ère chrétienne. Le canon pâli fournit ici la principale source.

Le dogme.

La pierre angulaire de la doctrine consiste en quatre « nobles vérités » (âryasatyâni), qui, selon le sermon de Bénarès, forment la loi (*Mahāvagga*, I, 6, 17-29, et *Samyutta*, 56, 11). Les voici : 1° Tout ce qui existe est assujéti à la *souffrance* ; — 2° L'*origine de la souffrance* réside en les désirs humains ; — 3° La *suppression de la souffrance* vient de la suppression des désirs. — La *voie* qui conduit à cette suppression est le « noble octuple sentier » : rectitude d'intuition, de volonté, de parole, d'action, de vie, d'aspiration, de pensée, de concentration. Ce sentier a conduit le Maître « au repos, à la connaissance, à l'illumination (bodhi), au nirvâna ». La doctrine se présente donc fondée sur une expérience : le bienheureux a

découvert non un aspect de l'être, mais une voie ; et il se consacre à montrer cette route. Le simple croyant s'y engagera sur la foi du Bouddha et s'acheminera ainsi vers le salut ; mais la délivrance proprement dite ne s'obtient que comme le Maître l'a gagnée : par le même acte de compréhension qui fit de lui un Illuminé. Encore faut-il en plus que s'épuise le karman accumulé : l'illumination conquiert en droit le nirvâna, mais ne le réalise pas encore en fait.

J. Przyluski estime que le Bouddhisme tout à fait primitif promet le ciel (svarga, brahmaloka), non pas le nirvâna (1). Le principal argument à l'appui de cette allégation se tire d'un édit où Açoka prévoit le svarga comme rétribution des fidèles. Ce témoignage si exotérique ne semble guère convaincant : un monarque s'adressant à la foule peut négliger les précisions d'une expérience métaphysique exceptionnelle. Au surplus, la *Gîtâ* nous assure que l'accès au Brahma est un nirvâna (Brahmanirvânam, V, 24) ; car il y a extinction de notre individualité dans cette fusion avec l'absolu, tout comme dans l'expérience proprement « bouddhique » par laquelle se dissout cette individualité. Ceci seul paraît incontestable : la plus ancienne notion du nirvâna possède un contenu moral bien plus que métaphysique. Pour en finir avec la servitude, il est nécessaire et il suffit d'extirper le désir égoïste. Tel devait être le thème constant des premières prédications.

A Mathurâ ou ailleurs, le Bouddhisme nouveau-né ne tarda guère à entrer en contact avec la pensée brahmanique ; et il lui fallut pour se défendre contre elle se donner des dogmes antibrahmaniques. Il découvrit que la négation de l'égoïsme est une an-âtmatâ qui nie l'âtman des pândits. Il dut chercher à expliquer la structure de ces existences dont il se bornait d'abord à dire qu'elles sont d'outre en outre douleur. Il fallut s'aviser d'une physique des phénomènes, dont la dissociation

(1) CCVII, p. 368, 371.

méthodique équivaldrait à la réalisation du salut. La philosophie ainsi construite, on la prêta, bien entendu, à l'initiateur de la secte, et l'on prétendit que, pour jouir de la suprême illumination, le sage des Çâkyas avait réussi un prodigieux exploit spéculatif.

Cette promesse métaphysique est le fameux raisonnement des douze conditions (nidânas), qui relie par dix intermédiaires jugés nécessaires et probants la misère à l'ignorance. Il y a dans les Upanisads de nombreux arguments qui se présentent, pour l'enchaînement des termes, de même façon : une cascade de conditions qui se régissent dans un certain ordre. D'autre part, l'idée de rattacher la souffrance à l'ignorance n'est pas sans amorces dans le Brahmanisme archaïque. Ce qui est neuf, c'est la démonstration de ce thème par une argumentation dont la valeur logique passe pour absolue.

Douleur (dukkha), vieillesse (jarâ), mort (marana) : voilà l'état de fait, le point de départ de l'intense réflexion qui va faire un Bouddha. Pourquoi mourons-nous ? parce que nous sommes nés (jâti, naissance). Pourquoi nés ? mourir et naître sont deux mondes alternatifs de l'existence (bhava), disons mieux : du devenir. Pourquoi devenons-nous ? parce que nous éprouvons de l'attachement (upâdâna) pour ce qui entretient notre existence. De là vient que se maintiennent les agrégats (skandha) physiques ou psychiques dont nous sommes constitués (car, n'ayant rien de substantiel, ni comme esprit, ni comme corps, notre existence se réduit à des groupements instables de phénomènes). Pourquoi tendre à nous approprier des choses extérieures ? parce que nous avons soif (trsnâ) de vivre. D'où vient ce désir ? de ce que, doués de sensation (vedanâ), nous recherchons les sensations agréables. D'où vient la sensation ? d'un contact (sparça) entre nos organes et des objets ; contact entre nos six sens (les cinq, plus le manas ou intellect) et six « domaines » (âyatana) objectifs. A quoi tient cette dualité organe-objet ? à ce que

toute individualité est nom et forme (nāmarūpa), autant dire faite d'un élément subjectif ou conceptuel et d'un autre, objectif ou corporel. Comment sont possibles noms et formes ? par la discrimination (vijñāna), à la fois opération cognitive et principe capable de connaître. D'où vient la discrimination ? de résidus de notre expérience passée, qui forment en même temps des anticipations de notre expérience future : les saṃskāras, notion qui vise à la fois ce que nous appelons, nous autres, habitude, mémoire, hérédité, facultés innées, subconscient. Et à quoi attribuer ces dispositions latentes ? à l'ignorance (avidyā). Elles viennent de ce que nous croyons être — erreur souveraine (faute morale et péché métaphysique) — alors que seulement nous devenons et qu'il n'y a en nous rien de consistant ni de durable. Nous nous supposons un ātman, un absolu, alors que nous sommes pétris de relativité.

Cette laborieuse analyse des phénomènes, pleine d'obscurités pour nous, Européens, n'est guère moins ardue pour une intelligence indienne, puisqu'il fallut, chez le Bouddha, une concentration à nulle autre pareille pour l'effectuer, et qu'au surplus cet enchaînement ne peut paraître décisif qu'à une intelligence mûre pour l'intégrale compréhension, grâce à des progrès poursuivis à travers de nombreuses vies. L'historien de la philosophie, moins prêt à s'émerveiller, trouve là une sorte de sorite dans lequel se cherche la logique indienne. Mais cet argument a dans le Bouddhisme une immense portée. De 12 à 1, il fonde la misère humaine; de 1 à 12, il révèle l'unique moyen de salut, il délivre par le connaître. En sachant comment s'entretient le désir, on sait comment le détruire, et la douleur avec lui. Aussi le Bouddha, durant la nuit de l'Illumination, et dans la posture béate, au demi-sourire triomphant, qu'a glorifié la statuaire, se complait-il à ruminer alternativement dans les deux sens la formule salvatrice.

Cette théorie de la « production conditionnée » des phénomènes (pratityasamutpāda) offre, dans les textes, maintes

variantes, mais toujours elle établit la connexion souffrance-ignorance. Toujours elle témoigne d'un phénoménisme, d'un relativisme qui suggèrent aux Européens ceux de David Hume. La volonté d'exorciser la substance, soit matérielle, soit spirituelle, et de n'admettre comme causes que des antécédences relatives à des séquences, n'est certainement pas moins résolue dans ce système que dans celui de l'illustre Anglais. Obstiné à suivre une « voie moyenne » entre le réalisme et le dogmatisme nihiliste, le Bouddha se refuse à reconnaître ou à nier un absolu quel qu'il soit, chose ou âme. A ses yeux notre existence comporte des groupements toujours instables de phénomènes sans cesse apparaissant et sans cesse évanouissants, qui sont de cinq sortes : formes matérielles (*rûpa*), impressions agréables ou pénibles (*vedanâ*), perceptions (*samjñâ*), discriminations (*vijñâna*), tendances (*samskāra*).

Des discussions épineuses surgissent aussitôt, pour concilier avec l'essentielle morale bouddhique cette philosophie qui peut-être dépasse le but en vue duquel on l'a construite. S'il n'existe pas d'âme humaine substantielle, qu'est-ce qui transmigre de corps en corps, de vie en vie ? Est-ce une âme « relative », non absolue ? ou un stock de *karman*, instable par définition, puisqu'à la fois il disparaît en s'épuisant et se reforme en agissant ? ou encore l'effet de la dernière pensée, qui déclancherait par delà le trépas telle existence future ? Toutes ces solutions, et d'autres aussi, seront esquissées. Le bouddhisme ancien s'abstient à dessein de prendre position sur de telles questions, oiseuses parce que sans rapport avec la conduite humaine : un agnosticisme décidé en ce qui concerne l'ontologie fait contrepoids à cet intellectualisme non moins décidé qui fonde la délivrance sur une certaine connaissance : celle des conditions de la servitude.

CHAPITRE III

LE BRAHMANISME HINDOUISANT (V^e SIÈCLE AVANT — I^{er} SIÈCLE APRÈS JÉSUS-CHRIST.) RELIGIONS DE VISNU ET DE ÇIVA

La littérature brahmanique contemporaine des âges où se constitue le canon bouddhique n'offre plus ce réalisme hirsute et naïf qui régnait dans les Brâhmanas et dans les deux plus anciennes Upanisads. Elle revêt un caractère pleinement classique comme le sanskrit dans lequel s'exprime son inspiration. La pensée religieuse ou philosophique y contenue présente une extrême variété d'aspects qui reflète un immense enrichissement de la culture. Quoique tenues à l'écart comme hétérodoxes, les sectes jaina et bouddhique ont contribué à ce renouvellement de l'esprit : elles implantent dans l'orthodoxie même la croyance à la transmigration et une notion du karman analogue à la leur; elles imposent à l'orthodoxie même comme problème de premier plan le problème de la délivrance.

Non seulement le Bouddhisme agit — fût-ce par contraste — sur la pensée brahmanique, mais un facteur jusqu'alors extérieur au classicisme y conquiert sa place, une place capitale : les religions populaires. Si les Brâhmanas furent la production spécifique des brahmanes, les épopées, celle des ksatriyas, la foule, mixture de vaiçyas, de çûdras et de populations non aryennes, avait sinon sa littérature, du moins ses croyances, cultes et traditions. Autant d'éléments qui, moyennant une adaptation, vont s'intégrer à un certain Brahmanisme

synchrétique auquel on donne de nos jours le nom d'*hindouisme*.

Les *Upanisads* de moyenne ancienneté d'une part, le *Mahā-bhārata* d'autre part fournissent sur cet éclectisme orthodoxe les textes essentiels. Mais des thèmes similaires se trouvent dans Manou (*Mānava Dharmaśāstra*), dans le *Rāmāyana* et dans les sections les plus vieilles des textes *purāniques*.

La théorie archaïque du sacrifice pèse de moins en moins sur l'ésotérisme des Upanisads. A la faveur de cette singulière conviction, que le sacrifice des sacrifices est la connaissance, la technique rituelle tend à s'effacer devant une gnose : *jñāna*, ou *prājña*, bientôt *prajñā*. On commença par admettre que l'intelligence est moyen de salut, parce qu'elle discerne le relatif et l'absolu, l'apparence et le réel : ceci parallèlement à l'intellectualisme bouddhique. Mais on en vint à tout considérer, le relatif et l'absolu, comme intérieur à la fonction de connaissance, et ainsi se forma une gnose, de même que celle de l'alexandrinisme syrien procédait du postulat péripatéticien d'après lequel le *voûs* est, en quelque façon, toute réalité.

Au type d'intelligibilité classificatoire du premier Brahmanisme se substitue peu à peu une conception évolutionniste qui rattache les uns aux autres par un même dynamisme les divers principes cosmiques ou intellectuels. Toute la théorie de la nature dans le système *sāṃkhya* témoignera de cet évolutionnisme. Rien de plus contraire aux hiérarchies statiques des *Brāhmanas* et au matérialisme souvent atomistique de la primitive physique. Et de même que dans notre Occident le prestige accordé à l'hypothèse de l'évolution résulta de l'importance attribuée à l'idée de vie, c'est l'intérêt attribué à cette idée qui suscita, parmi beaucoup plus d'éléments non panthéistes qu'il n'est traditionnel d'en reconnaître dans l'Inde depuis Deussen, des panthéismes toujours renouvelés.

Dans ces panthéismes velléitaires plus que systématiques,

l'orthodoxie trouva un moyen de défense contre l'hérésie jaina ou bouddhique. Le principe de cette hérésie consistait en une appréciation pessimiste de la vie, en l'affirmation que l'acte humain engendre une sorte de péché originel. L'ésotérisme orthodoxe oppose à ces sombres convictions la sérénité d'une philosophie selon laquelle le relatif ne diffère de l'absolu que comme l'apparence diffère du réel ; selon laquelle, par conséquent, pourvu que nous remplacions l'ignorance par le savoir, la délivrance ne saurait nous échapper, puisque nous ne fûmes jamais qu'en apparence asservis. Ne perdons pas de vue néanmoins qu'hérétiques et orthodoxes ne se placent pas sur le même terrain, et que, par suite, le sens inverse de leurs thèmes ne permet pas qu'on les renvoie dos à dos : les bouddhistes sont résolus à s'abstenir de toute ontologie, et en fait nient l'absolu ; les brahmanes des Upanisads, ivres d'absolu, fondent dans l'être la vie comme la connaissance. Pour parler allemand, les uns sont des *Erkenntnistheoretiker*, les autres des *Dogmatiker*.

Le brahmanisme déjà hindouisant, qui fleurit aux abords de l'ère chrétienne, diffère de l'ancien par le fait qu'il ne se réduit plus à une exégèse des Védas : tâche qui incombe désormais à une discipline spéciale : la *Mīmāṃsā*, dont il sera question plus loin. Il est tout pénétré par l'influence d'une ascèse étrange, le Yoga, qui n'est pas encore devenu système philosophique, mais qui prétend obtenir, par une certaine manière de vivre, la réalisation de l'absolu. La vie organique s'expliquant par la circulation des souffles, une gymnastique respiratoire fournit la clef du salut. Voici comment : régler inspiration et expiration permet de concentrer l'esprit, à la fois en le vidant de son contenu fourni par l'expérience sensible, et en assouplissant l'attention volontaire. Concentré, devenu, selon la métaphore, dense et dur et perçant, comme le diamant, cet esprit se dégage des conditions physiologiques et, dans la même mesure, se retrouve ce qu'il doit être, omniscient, ou

omnipotent, libre, créateur à sa guise; bref, possesseur d'efficiences qui semblent au vulgaire des pouvoirs surnaturels. Bien qu'une telle contraction du principe pensant n'ait, en principe, rien de commun avec la science védique, vidyâ, toute conception indienne du savoir portera la marque indélébile de ce Yoga, en ce que le savoir impliquera toujours, au sens le plus réaliste, une aptitude à la réalisation.

Théisme : Çiva, Visnu, Krsna, Râma.

Tradition védique et Yoga, en se combinant, aboutissent, dans les Upanisads moyennes, à la mise en parallèle, même à l'identification, des feux sacrificiels et des souffles. Ainsi la morale individuelle devient, au propre, un sacrifice, et la physique du cosmos, une ascèse. Ceci apparaît nouveau et paradoxal. Jusqu'alors la notion de salut n'avait de sens que pour la conscience individuelle; désormais elle en aura même pour la conscience universelle : ce grand Purusa, le géant cosmique dont les parties du monde sont les membres, ne sera pas seulement un âtman béat et serein, mais un grand Yogin guide et soutien des âmes en effort de délivrance; il transcende la nature (*prakṛti*) et son activité décevante, comme l'âme humaine, peut transcender les fonctions biologiques. L'absolu ne se borne pas à être : il entre en sympathie avec l'effort humain. Par là s'ouvre la voie vers deux thèmes caractéristiques de l'Hindouisme : un premier principe métaphysique périodiquement incarné en des sauveurs du genre humain; un piétisme dévot qui rattache le relatif à l'absolu non par la connaissance, mais par le sentiment. L'universelle substance, l'universelle origine, l'universelle fin prend l'allure d'un dieu, au sens judéo-chrétien de ce mot. Le neutre Brahman se mue en le masculin Brahma, et en des formes divines plus concrètes, ayant une personnalité. Le lien religieux tend vers l'intimité d'âme à âme, au lieu de consis-

ter en une résorption de l'individu dans le non-individualisé.

C'est sous le signe du Yoga que s'opèrent de telles transformations. L'ascète exerçant cette discipline, le yukta, était au sens propre et originel « joint » avec lui-même par maîtrise de ses fonctions vitales comme est « jointe » une roue par l'insertion des rayons dans le moyeu. Un sens secondaire et ultérieur est « uni » non à soi-même, mais à un principe supérieur ; autrement dit : en communication avec Dieu. Dès lors c'est par l'« union » à Dieu que l'âme acquiert son « unité » ; elle vise moins à réaliser l'absolu qu'à y atteindre et à fusionner avec lui. Le Yoga devient théiste et entraîne peu à peu vers le théisme sinon les philosophies, du moins les religions.

Le dieu-ascète par excellence est Çiva, en lequel ses fidèles reconnaissent un « seigneur », Îçvara. Ce dieu a des origines védiques : il dérive de Rudra, qui décime mais aussi préserve les troupeaux : principe de destruction qui peut mériter son épithète euphémique : le Bienveillant (Çiva). La bhakti, cette adoration confiante qui forme dans le Yoga, désormais, un moyen de salut, s'adresse à Çiva — ainsi qu'en témoigne la Çvetâçvatara-Upanisad, — avant de s'adresser, comme dans la Gitâ, à Vâsudeva-Kṛṣṇa. Tandis que le mysticisme, usant de son symbole pastoral favori, se complaît à rattacher le fidèle au divin maître comme un troupeau, paçu, à son berger, pati, l'érotisme populaire se montre surtout sensible à l'aspect générateur du Dieu, qu'il révere sous les espèces du phallus, le linga. Il faut s'habituer à constater des oppositions de ce genre quand on analyse de vastes monuments religieux auxquels ont coopéré des populations très frustes et des éléments plus raffinés. Peut-être la figure classique de Çiva résulte-t-elle de la combinaison d'un dieu indigène, non aryen, de la fécondité naturelle avec le dieu védique Rudra. L'époque indo-grecque, certes plus temporaire que la mixture hindoue, n'atteste-t-elle pas une confusion entre Çiva et Dionysos ? Ce

premier dieu qui fut Dieu, Mahâdeva, en contraste avec tant de formes divines indiennes qui se réduisent à des aspects limités de la nature, peut par là même assumer à la fois la forme d'un Priape obscène et celle d'un austère « digambara ». Le Çiva dansant, créateur par la magie de son rythme, se situe à égale distance entre les simples énergies naturelles, symbolisées par ses épouses, et la farouche pureté d'un esprit transcendant.

Par sa primitive fonction destructive, par sa forme secondaire d'ascète rigide, Çiva figure l'aspect redoutable du divin. L'aspect aimable s'incorpore à divers demi-dieux peu à peu agglomérés en une entité unique, celle d'un autre Mahâdeva, Visnu. L'inspiration ksatriya domine parmi les légendes de ce cycle, qui se localisent au nord-ouest de l'Hindoustan, dans une région en tout cas plus occidentale que celle où parurent jainas et bouddhistes.

Pânini, qui vivait sans doute au ^ve siècle avant Jésus-Christ, mentionne des Vâsudevakas et Arjunakas, sectateurs des héros Vâsudeva et Arjuna, dont les gestes furent glorifiés par le Mahâbhârata. Dans les premières années du ⁱⁱe siècle avant notre ère fut érigée en l'honneur du même Vâsudeva la colonne de Besnagar (sud du Gwalior), par le Grec Héliodore de Taksasila, envoyé comme ambassadeur en cette contrée. A Ghasundi (dans l'Udaipur), une inscription d'environ — 150 mentionne un édifice élevé en l'honneur de Samkarsana et de Vâsudeva, deux héros dont le premier était frère aîné du second. Or Vâsudeva n'est qu'un autre nom de Kṛṣṇa. Vers la même date, en effet, Patañjali, dans son Mahâbhâsya, cite un vers ainsi conçu : « Puisse s'accroître la puissance de Kṛṣṇa, accompagné de Samkarsana ! » Il existait donc au ⁱⁱe siècle et auparavant un culte de demi-dieux dont les dévots, selon le témoignage des monuments de Besnagar et de Ghasundi, se proclamaient *bhâgavatas*, sectateurs du Bha-

gavat, expression qui se traduit par le Seigneur, ou l'Adorable, ou le Bienheureux.

Un nom plus ancien que Vāsudeva, et appliqué au même personnage, est Nārāyana; le Çatapatha Brāhmaṇa désigne ainsi l'âme suprême, Purusa, en tant que fondement commun des hommes (nara). Appeler de la sorte Vāsudeva, c'est donc l'ériger en absolu.

Autour du nom de Kṛṣṇa gravitent de multiples légendes. Un des *ṛsis* védiques, considéré comme ayant « vu » l'hymne 74 du 8^e mandala, porte ce nom, qui se transmet à un gotra brahmanique mentionné par Pāṇini (IV, 1, 99), Kāṛṣṇāyana. Le héros du Mahābhārata, Kṛṣṇa, devait être issu de cette souche. D'une partie à l'autre de l'épopée, ce personnage passe de la condition humaine au rôle d'un dieu à la fois immanent et transcendant. Plus explicite encore que la Gītā du Bienheureux (*Bhagavadgītā*), le *Harivamṣa* tient Kṛṣṇa pour Visṇu fait homme. Mais ce texte même (3808) montre Kṛṣṇa refusant de s'associer à l'adoration du dieu védique Indra et s'écriant : « Nous sommes, nous, des pâtres errant dans les bois; nos divinités à nous, ce sont les vaches, les montagnes, les forêts! » Est-ce un pâtre aryen ou un bouvier dravidien qui s'exprime de la sorte? Cette question, d'ailleurs insoluble, se pose d'autant plus que Kṛṣṇa signifie « noir », peut-être au sens de « nègre ». Le magnanime héros de l'épopée appartient-il à la même race que ce « blanc », Arjuna? Nous n'apercevons en tout cas aucune connexion entre le récit de la participation de Kṛṣṇa à la guerre comme allié des cinq Pāṇdavasy et d'autres légendes relatives à ce Kṛṣṇa Vāsudeva sauvé à sa naissance des prises du tyran de Mathurā, Kamsa, puis élevé par les bergers et favori des bergères, enfin triomphateur et libérateur de sa ville. Les « enfances » mièvres et l'adolescence amoureuse du jeune bouvier (gopāla) semblent relever d'un cycle indépendant, étranger à l'inspiration

ksatriya de l'épopée, postérieur aussi au début de l'ère chrétienne.

Nous sommes réduits à des conjectures pour deviner comment s'opéra le rattachement de ce trouble et complexe *kṛṣṇaïsme* à la tradition de Visnu. Le *Taittirīya Âraṇyaka* (X, 1, 6) considère Nārāyaṇa, Vāsudeva et Visnu comme trois phases du même dieu. Déjà les Brāhmanas tiennent volontiers pour le principal des dieux celui de qui les « trois pas » ont conquis les trois parties du monde et qui siège dans l'ultime séjour (paramam padam). Les Purānas font de lui l'esprit suprême. Il s'est pour ainsi dire assimilé, chemin faisant, les demi-dieux des cultes populaires ainsi que les héros des chansons de geste féodales. Sans doute les brahmanes ont-ils cru sauvegarder l'orthodoxie en annexant bien des mythes nouveaux, largement répandus, à la tradition d'une divinité védique, ce Visnu solaire qui règne au plus haut du ciel.

Rāma est un thème de légendes plus tardif que *Kṛṣṇa*. Selon le *Harivaṃṣa*, il serait son frère ; selon l'épopée dont il forme le centre, le Rāmāyaṇa, il naquit de Visnu, bien que, selon l'ordre naturel, il fût fils de Daśaratha, roi d'Ayodhyā. Sa force, sa bravoure, sa générosité, sa tendresse pour Sītā, son épouse, font de lui l'un des idéaux les plus chers à l'âme indienne. Destiné à immoler le hideux despote de Ceylan, Rāvana, il appartient à la lignée des tueurs de démons. Les premier et dernier livres du Rāmāyaṇa, manifestement surajoutés pour encadrer la légende du héros, le présentent comme un dieu descendu sur terre.

Les avatars. Éclectisme.

Cette expression banale dans notre langue, « descendu » sur terre, exprime assez littéralement la notion des avatāras

ou « descentes » par lesquelles l'Inde admit que *Visnu* se rend périodiquement participable à l'humanité. Reconnaissons là une croyance analogue à celle selon laquelle il y aurait un Jina ou un Bouddha spécialement affecté à chaque période cosmique. Prophètes et messies n'appartiennent pas aux seuls Hébreux, disons même aux Sémites. Ce type d'hommes semi-divins se fit jour dans l'Iran héritier de l'Assyro-Babylonie, ne fût-ce que par Zoroastre, et l'exemple de ce dernier a exercé une vaste, une profonde influence tant sur l'Inde que sur l'Asie centrale. La façon indienne de justifier les sauveurs providentiels, les montreurs de voie, consiste à les présenter comme amenés par la loi de l'universel *karman*, au lieu d'en faire des envoyés de Dieu ou des annonciateurs d'un ordre futur.

L'avatar le plus prestigieux est *Kṛṣṇa*, que l'on n'a pas craint de mettre en parallèle avec le Christ judéo-grec, en raison d'une apparente ressemblance de nom. La seule analogie foncière se réduit à l'immense amour sous-jacent aux deux cultes; la *Bhagavadgītā* n'a pas moins consumé de cœurs que l'*Imitation*. La valeur d'un acte réside non en son contenu, mais en l'intention d'agréer à *Bhagavat*; si toute œuvre, toute pensée le prend pour but, le salut est certain. Peu importe si le *ksatriya* y accède par sa fonction propre, la violence guerrière, ou le *brahmane* par la sienne, le sacrifice et la science, ou l'esclave par l'obéissance : tous les *dharma*s s'équivalent, pourvu qu'on les accomplisse en vue de plaire à Celui qui est origine et fin de tout. Voir Dieu en tout et tout en Dieu, c'est savoir. Rapporter à Lui seul chaque action, c'est, en absolue confiance, adorer.

Il ne semble guère, cependant, que nous devions supposer ici un contact de fait entre Chrétiens et Hindous. Certes l'histoire de Barlaam et de Josaphat s'introduisit dans le Bouddhisme. Peut-être ne précisera-t-on jamais l'élément positif que renferme la tradition selon laquelle l'apôtre Thomas

aurait évangélisé le royaume de Gondopharès, et mérité la palme du martyr à Maïlâpur. Il se peut que des Chrétiens, surtout Nestoriens, aient traversé de bonne heure la Sérinde, mais à quoi bon, comme fit Grierson, imputer à des colonies chrétiennes établies dans les ports du sud l'importation du piétisme dévot, alors que, deux siècles environ avant notre ère, l'existence de Bhâgavatas sectateurs de Vâsudeva — Nârâyana — Kṛṣṇa — se trouve attestée dans le nord-ouest ? Quoique étrangère au Brahmanisme primitif, la bhakti paraît bien un fait indigène.

Par allusion à une conception du v^e siècle après Jésus-Christ, on a dit, et trop dit, que l'hindouisme vénère trois formes divines jugées équivalentes : la trimûrti de de Brahmâ, Visnu et Çiva. Bien pâle semble Brahmâ en présence des deux grands dieux dont se réclament les religions rivales, visnuisme et çivaïsme. Cet ultime prototype de la caste brahmanique demeure faible abstraction, auprès des autres divinités si riches de contenu qu'elles déçoivent par leur incohérence, si chargées d'efficace sociale qu'elles servent de ralliement à deux sectes.

L'orthodoxie brahmanique mise à part, qui est d'ailleurs un système plus qu'une réalité, la vie religieuse indienne réside en la secte, groupement libre où s'unissent des individus sans aucune considération de caste ou de profession. Une tradition religieuse, une conviction sociale anime cette société, qui se peut fragmenter à l'infini selon les contingences de la foi ou des circonstances locales. Ce même émiettement que nous avons constaté dans la caste se retrouve dans la secte : les adeptes de Çiva ou de Visnu, loin de former deux blocs homogènes, s'éparpillent en une poussière de groupes. Rien d'ailleurs n'empêche un même individu de participer à plusieurs : ainsi les mêmes hommes furent souvent patrons des jainas et des bouddhistes, ou adhérents à un culte visnuite et à un culte çivaïte. Ce qui retient le brahmanisme d'être une secte, c'est son adossement au dogme de la caste ; mais l'hindouisme

qui prend sa suite consiste en un chaos de sectes, vaguement dominé par le patrimoine héréditaire de la tradition védique, apanage des brahmanes. On appartient fort bien, tout ensemble, à une caste et à une ou plusieurs sectes, quoique beaucoup de populations participent à des sectes sans relever d'aucune caste.

Gardons-nous donc de chercher de l'unité parmi les croyances ou les mœurs des adeptes de Visnu sous ses multiples avatars et de Çiva. Pour d'analogues raisons, ne nous étonnons pas des raccords imaginés afin de rendre parallèles, quelquefois équivalents, les deux grands cultes hindouistes. Le parti pris de les harmoniser se traduit dans maints passages du *Mahābhārata*, tandis que les Upanisads se répartissaient souvent entre les deux inspirations. Transparente, l'allégorie du Harivaṃṣa (adh. 184-190) imagine un combat entre Çiva et Visnu, et termine l'épisode par une intervention de Brahmā qui les met d'accord, affirmant leur unité foncière. Unité de syncrétisme dogmatique ; diversité sans fin de vie concrète : rien de plus normal dans l'Inde.

Les philosophies de la littérature épique.

Les attitudes philosophiques couvertes par le terme général de Brahmanisme, à l'époque envisagée, sont extrêmement diverses, comme les religions ; à dire vrai les deux disciplines se distinguent à peine et sont l'une comme l'autre affaire de secte. Une philosophie, comme une religion, est une tradition collective concernant le salut et sa recherche. Le *Mahābhārata* fournit un tableau très vivant des conceptions plus ou moins orthodoxes des derniers siècles qui ont précédé notre ère.

La vieille dogmatique sacrificielle se trouve éclipsée par des spéculations dont la hardiesse a été facilitée par l'irréligion des matérialistes, des sophistes, des sceptiques ; la plupart des réflexions qui serviront de base aux systèmes qui se spécifieront

ultérieurement se font jour déjà en un atomisme qui prépare le Vaïçesika, en un illusionnisme qui forme un pré-Védânta, en un Sâmkhya et un Yoga déjà très explicites. Les deux derniers systèmes n'ont pas encore leur structure classique : ils sont présentés comme équivalents, le Sâmkhya fournissant dans l'ordre de la théorie le même enseignement que le Yoga dans l'ordre pratique. Tels quels, ils dominent toute la réflexion philosophique.

Les innombrables traducteurs de la Bhagavadgîtâ ont vulgarisé en Occident la notion d'un Sâmkhya « épique », c'est-à-dire tel qu'il s'exprime dans l'épopée. C'est bien, comme son nom l'indique, une doctrine de l'énumération des principes ontologiques, selon l'ordre où ils se hiérarchisent : au plus bas, le manas, esprit empirique ou κοινή αἴσθησις qui recueille les données sensibles ; au-dessus, l'ahamkâra, fonction du moi, le « je pense » ; plus haut, la buddhi qui juge et décide. Voilà trois facultés appartenant à la nature, prakrti ou pradhânam : leur fonctionnement relève de l'ordre matériel et une évolution les régit. Le pur esprit, purusa, les domine. Dans le Sâmkhya classique il planera en une transcendance (kaivalyam, isolement) absolue au dehors et au-dessus de la matière. Au stade actuel, quoique transcendant, il est aussi bien immanent, et les gunas ou qualités de la nature apparaissent volontiers comme en même temps ses qualités : il s'en revêt, il les met en œuvre ; la réalité cosmique est son jeu, sa manifestation, pour ainsi dire sa création, au lieu de se réduire à une pure illusion comme dans le Védânta ou d'appartenir à un principe irréductiblement second et opposé, comme la Nature du Sâmkhya ultérieur.

Le Yoga épique diffère aussi du Yoga classique. Le sens du mot témoigne d'une déconcertante élasticité : toute pratique ou méthode s'appelle un yoga. Dans l'acception la plus stricte, le terme connote une gymnastique respiratoire et une concentration de la pensée, après arrêt de ses diversités ou de ses

fluctuations. Ainsi atteint-on, en fait, cette pure spiritualité que le Sâmkhya définit comme un Purusa dégagé, abstrait de toute contamination avec la nature. Ceci dit, pourtant, Sâmkhya et Yoga devaient avoir beaucoup différé dans leur pré-histoire, pour que l'épopée synchrétique éprouvât un tel besoin de les proclamer foncièrement identiques. Rien de moins théiste que le Sâmkhya définitif, où la transcendance de l'Esprit s'affirme radicale ; rien, sauf le Yoga primitif, qui prétendait réaliser l'absolu par une violence imposée à la nature humaine, sans aucun concours divin. Cependant ce fut le propre du Sâmkhya et du Yoga épiques de s'accorder en un théisme dévot : tant pèse sur cette période la sentimentalité *kṛsnaïte*.

Les philosophies qui portent le plus ingénument la marque de ce temps, c'est le Pācupata çivaïte et le Pāñcarâtra ou Bhâgavata visnuite. Selon le premier, il faut discerner l'effet — le monde — et la cause : à la fois le Seigneur et la nature (*pradhânam*). Selon le second, l'Esprit suprême, affublé de ses *gunas* ou qualités, de ses *vyûhas* ou formes étendues dans l'espace, supporte et soutient toutes choses. Ces métaphysiques nous rappelleraient certains panthéismes de notre époque « Renaissance », si les dogmes ne se trouvaient noyés dans une confuse *bhakti*.

Transformation de l'orthodoxie.

La décadence de l'orthodoxie brahmanique apparaît à tous égards. Moins on comprend les Védas, plus on leur substitue de la gnose, de la dévotion. Jainisme et Bouddhisme soulèvent de la réprobation, mais on accepte d'eux leur remplacement du problème ontologique par le problème de l'eschatologie. Faute de posséder la force pour les exclure, on admet les religions populaires en leur conférant un aspect tant soit peu védique, grâce au subterfuge des *avatâras*, grâce à de fantai-

sistes lignées de *rsis*, de *pandīts* (savants), de *gurus* (maîtres), qui rejoignent, dans un passé fabuleux, le temps des certitudes infaillibles, l'âge d'or. Plus on consacre, comme authentiques, des nouveautés insolites, plus on compose de « *purânas* », où le moderne se rattache à l'archaïque par d'arbitraires « histoires anciennes ». — Sans doute aurait-on fait sa place dans l'orthodoxie même aux Bouddhistes, s'ils n'eussent honni la caste et contesté la divinité du brahmane. L'épopée donne l'impression d'un pot-pourri où sont entassés, pour être sauvés lors de quelque invasion extérieure, parthe ou çaka, les éléments disparates d'une civilisation chaotique. De même les brahmanes, pour sauver leur prééminence, ont dû accorder l'estampille de l'orthodoxie, en bloc, à de multiples éléments religieux ou sociaux aussi étrangers au contenu des *brâhmanas* qu'à celui des Védas. Qu'est-ce à dire, sinon que, dans la mesure où le Brahmanisme désigne, outre le contenu des *brâhmanas*, toujours plus de facteurs « hindous », il se réduit de plus en plus à une forme. Disons même à une étiquette.

CHAPITRE IV

LE GRAND VÉHICULE (MAHAYANA)

Du 1^{er} siècle avant au 1^{er} siècle après Jésus-Christ, les grandes initiatives de la spéculation indienne appartiennent au Bouddhisme, qui fait preuve d'un essor philosophique prodigieux. Le mouvement est mené par un bouddhisme assez nouveau, qui, vers le 11^e siècle, se distinguera nommément de l'ancien sous le titre de Grand Véhicule par opposition au Petit. Ces deux modalités de la réflexion bouddhique réagiront l'une sur l'autre jusqu'à ce que l'hérésie étant éliminée de l'Inde propre, le Petit Véhicule se localisât surtout à Ceylan et dans certaines colonies (Siam, Birmanie), tandis que le Grand conquerrait l'Asie Centrale et l'Extrême-Orient.

Les événements politiques et sociaux contribuèrent à cette transformation de la dogmatique. Ce n'est pas par hasard que le nord-ouest prit une part prépondérante à l'avènement du Mahâyâna : nous savons que ce côté fut toujours celui par où des éléments étrangers eurent toute facilité de s'introduire dans ce pays, et il y a une connexion entre l'apparition du nouveau bouddhisme et la réunion d'un grand concile au Cachemire sous Kaniska. Les influences grecques, sémitiques, iraniennes, peut-être chinoises, ont créé du Sindh au Pamir une ambiance particulière, dans laquelle pénétra un Bouddhisme qui venait de s'assimiler, sur le Haut-Gange, ce qu'il pouvait emprunter au classicisme brahmanique.

En même temps que le dharma de la secte devenait moins « indien » parce qu'il se faisait plus universaliste, il devenait aussi « hindou ». Il n'y a là contradiction qu'en apparence. Les

religions populaires, vaguement classées par nous autres, modernes, sous les rubriques de çivaïsme et de visnuïsme, tendaient à s'insinuer dans le dogme du Bouddha comme dans celui des brahmanes; et nous avons constaté le rôle des mêmes régions nord-ouest dans la formation du culte, par exemple, de Vâsudeva. Visnu, divinité solaire, a de fortes attaches avec cette métaphysique de la lumière toujours vivace dans le monde iranien. Amitâbha sera pour ainsi dire un dieu-lumière, et l'ouvrage de Senart montre de façon assez péremptoire à quel point la légende du Bouddha fut empruntée par un mythe solaire. Le Grand Véhicule ne sera pas seulement favorable à l'ontologie abstraite, il accueillera en masse, dans toute leur confusion, fables et superstitions de la mixture hindoue. Bref, le Bouddhisme aura ses Tantras et en quelque façon ses purânas. Que l'on en juge en comparant la biographie du Çâkyamuni selon le *Lalitavistara*, à celle, combien plus rationaliste (nous ne disons pas plus historique), que renferment les suttas.

Dans des conditions et des milieux différents, l'intérêt spéculatif se déplace. A mesure que la communauté vivait en des époques plus éloignées de celle où avait prêché le Maître, elle cherchait à préciser la loi moins par son exemple direct ou son enseignement, que par réflexion abstraite sur les principes fondamentaux. D'où l'apparition et l'extension croissante d'une corbeille d'abhidharma, surajoutée à celles des sûtras et de la discipline. Ce raffinement sur le dharma, qui forme l'abhidharma, ne fait que croître jusqu'à ce que le Mahâyâna en consacre la prépondérance théorique. En d'autres termes, la propagande morale des âges primitifs passe au second plan, et a métaphysique au premier.

On a remarqué souvent, à la suite de S. Lévi, que la notion de la sainteté s'était transformée à l'approche de la constitution du Mahayânâ. La délivrance personnelle ne paraît plus un idéal suffisant; dans son perpétuel effort contre l'égoïsme,

effort par lequel il se définirait d'outre en outre, le Bouddhisme fait ici un nouveau pas en avant : le salut individuel n'a de valeur absolue que s'il contribue au salut universel. Le nirvâna de l'arhat doit être dénoncé comme une scandaleuse exaltation du moi, s'il consiste en un sauve-qui-peut dans lequel se soustrait de la misère une individualité. Au contraire, il représente la fin des fins, s'il confère à son bénéficiaire une aptitude infinie à répandre de la grâce, des bénédictions sur la nature entière. Comme le christianisme, comme le nestorianisme, comme le manichéisme, ce bouddhisme, moins indien qu'interasiatique, signifie un élan, un zèle pour toute l'humanité, elle-même solidaire, par les lois de la transmigration, avec l'ensemble du monde.

Les procédés mis en œuvre dans les spéculations nouvelles ont moins retenu l'attention que le contenu dogmatique. Ils tendaient, eux aussi, à l'obtention de résultats ayant une portée universelle. Deux prédominent : une certaine dialectique, et une sorte de concentration inspirée du Yoga.

La dialectique. Nâgârjuna.

Depuis ses origines, la prédication bouddhique s'apparentait à la façon d'argumenter des dialecticiens dont bien des textes épiques se font l'écho, et dont le Nâgasena du Milindapañha fournit le plus célèbre exemplaire. La nécessité de convaincre, tant pour propager la loi que pour réfuter le tradition védique, imposait aux premiers croyants une certaine dextérité de raisonnement. On sait que la loi ne s'établit pas par autorité, ni par révélation, mais par compréhension. Le nerf de cette logique où s'associent les procédés de l'apologète et ceux du rhéteur, c'est une application indéfiniment diluée de ces enchaînements de conditions dont le fameux argument des douze causes présentait un raccourci. La logique des bouddhistes discute des faits ou des conditions, établit ou conteste

des séquences. Or, au 1^{er} siècle avant notre ère, la dialectique verbeuse des suttas fait place à une littérature philosophique fort experte à mettre en évidence la relativité des dharmas, c'est-à-dire des facteurs de l'existence ou des phénomènes psychiques. Mais cette relativité, au lieu de s'interpréter, comme, dans la doctrine antérieure, d'une façon dogmatique et constructive, en déterminations solidaires dont l'ensemble constituerait le savoir, on l'interprète désormais de façon négative et nihiliste, pour aboutir à ce thème sempiternel : une notion n'est pas notion, un signe n'est pas un signe. Il n'y a aucun caractère permanent ou constitutif dans aucune notion ; par exemple, dans celles du soi, ou de l'être, ou du phénomène, et pas davantage dans le non-soi, le non-être, le non-phénomène. Donc toutes les idées s'équivalent dans une complète insignifiance, dans une commune vacuité : tout est vide, sans caractéristiques, indifférent (cûnya, animitta, apranibhita). Une énorme littérature ressasse que, saisir cela, c'est la suprême Sagesse, Prajñâ Pâramitâ. Voici la logique érigée en « couperet de diamant », Vajracchedikâ, pour pulvériser la réalité, même phénoménale, des phénomènes. Effort inverse de celui qui, dans le Brahmanisme, cherchait des déterminations spécifiques — système Vaïçesika — ou de celui qui, dans notre métaphysique classique, reconnaît et précise des « essences » comme fondement des « existences ». D'ailleurs, chez nous aussi, bien des esprits ont estimé qu'il fallait couper court à la science pour laisser place libre à la foi, mais en termes de Bouddhisme une telle entreprise est insolite et grave, puisque jamais la foi, dans l'Inde, ne se conçoit en opposition à l'intelligence et que, pour le Bouddha en particulier, on ne saurait être vraiment sauvé qu'en comprenant. Ici, ce qui libère, c'est la persuasion de l'universelle vacuité.

L'une des deux écoles principales du Mahâyâna reprendra entre 150 et 250 de notre ère, dans l'Inde méridionale, ce dogmatisme négatif. Elle prétendra suivre la « voie moyenne »,

ce madhyama pratipad qui, dans le Bouddhisme primitif, s'abstenait d'affirmer et de nier pour demeurer délibérément dans l'agnosticisme ontologique. Afin de montrer qu'elle procède de cette inspiration, elle se proclamera Mādhyamikā sous le prétexte qu'elle dit : ni oui, ni non ; n'empêche que la cūnyatā, le thème de l'universelle vacuité, marque une invention du Grand Véhicule, car le Petit se bornait à renvoyer dos à dos le oui et le non et comportait un réalisme des phénomènes, qu'excluent de façon expresse les nouveaux dialecticiens, Nāgārjuna et son disciple Āryadeva. Ceux-ci poussent l'intransigeance jusqu'à professer la futilité même des notions de servitude et de délivrance : leur définition du salut consiste à poser cette équation paradoxale : samsāra = nirvāna.

La concentration. Aṣvaghosa, Asanga, Vasubandhu.

L'autre voie dans laquelle s'oriente le Grand Véhicule s'ouvre dans le sens du Yoga ; ceux qui s'y dirigent prétendent se conduire en yogins ; d'où leur nom de Yogācāras. Ils inaugurent une méthode qui prolonge l'ascèse des yogins au delà d'une réglementation des fonctions vitales, en une concentration spirituelle. Déjà le contrôle de la respiration donne une emprise sur l'attention. Que peut fournir une attention visant non pas à l'extension du connaître, comme dans notre psychologie européenne, mais à la simplification de l'esprit ? N'oublions pas, en effet, que le point de départ du yogin est l'arrêt de la pensée empirique et utilitaire (cittavṛttinirodha). Une telle attention marque un effort pour muer l'énergie psychique en une sorte de perforatrice, d'autant plus aiguë et perçante qu'elle se concentre et s'amenuise davantage. Par un procédé de forage, on atteindra des couches de plus en plus profondes de la spiritualité universelle, en se libérant des contingences d'espace ou de temps. Voilà ce que donne le Yoga, transposé en méthode métaphysique : du pouvoir plus que du con-

naître, une pénétration, puis une utilisation de la vie cosmique pour lui faire produire des mondes plus harmonieux, où l'esprit ne s'éprouve plus serf, mais libre et maître. Par là, d'immenses développements philosophiques devenaient accessibles, grâce à un agir qui, celui-là, n'asservit pas, mais, au contraire, affranchit et crée. Conception de la métaphysique effarante pour les Européens, parmi lesquels seuls s'en approchèrent les plus lyriques, les plus futuristes des Romantiques allemands, par exemple ce Novalis qui, au rebours du rationalisme moderne, tient le roman pour plus vrai que l'histoire, la poésie pour plus juste que la science, et veut faire de la philosophie, délibérément, une magie.

A partir du début de l'ère chrétienne, quelques noms de personnages qui ne sont pas entièrement mythiques, jalonnent l'histoire de la pensée. Celui qui domine l'époque où se forma le Grand Véhicule est Açvaghosa, le contemporain de Kaniska et la principale autorité du concile qui se réunit sous le règne de cet empereur. Musicien, initiateur de la poésie sanskrite, brahmane de naissance devenu l'un des Pères de l'Église bouddhique, ce personnage est l'un des plus représentatifs de l'indianité. Non certes qu'il ait été l'auteur de toutes les œuvres qui lui sont imputées; du moins certaines, comme le *Mahâyânaçraddhotpâda* (« l'éveil de la foi mahâyâniste ») se rattachent-elles à son influence. Fût-il seulement l'auteur du *Buddhacarita* et du *Sûtrâlamkāra*, ce serait assez pour qu'il eût laissé une trace profonde et permanente.

Le *Sûtrâlamkāra* témoigne d'un esprit nouveau : l'intention de mettre en littérature le contenu des sûtras bouddhiques, pour propager la foi du Bouddha dans l'élite brahmanique. Le *Buddhacarita* est une biographie du bienheureux sous forme de poème philosophique. Dans chacun de ces ouvrages, les thèmes du Grand Véhicule apparaissent. Ils se manifestent beaucoup plus systématiques dans le *Mahâyânaçraddhotpâda*, dont la composition ne semble pas plus ancienne que le

III^e siècle. Approfondissant la notion d'un Bouddha éternel, réalité métaphysique sous-jacente aux phénomènes, ce livre introduit une ontologie dans le bouddhisme, une quiddité (tathatâ), lieu dans lequel se succèdent les existences (dharma-dhātu) et matrice des êtres providentiels, sauveurs du monde (tathâgatagarbha). Cet « Urgrund », cette « Weltseele » contient, en tant que « conscience réceptacle » (ālayavijñāna), les germes dont les développements sont le karman des multiples esprits. Reconnaissons en cette métaphysique un bouddhisme accommodé à la manière de l'absolu brahmanique, tout comme les ouvrages authentiquement imputés à Aṣvaghosa témoignent de la volonté de rendre la loi du Bouddha intelligible et admissible aux esprits de culture traditionnelle. L'auteur de la *Vajrasūci*, peut-être Aṣvaghosa lui-même, n'en affirme pas moins qu'on est brahmane par la sagesse, non par la naissance. Tout, dans son œuvre, réelle ou supposée, concourt à rapprocher orthodoxes et hétérodoxes.

Aux IV^e et V^e siècles, en Gandhāra, c'est-à-dire dans une région naguère hellénisée et toujours soumise à l'influence iranienne, s'épanouit la doctrine yogācāra, dont le principal docteur est Asaṅga, l'initiateur d'un mouvement philosophique aussi puissant, aux retentissements aussi étendus que celui de Platon et d'Aristote. L'idéalisme institué par son *Mahāyāna-sūtrālamkāra* — titre inspiré de l'ouvrage d'Aṣvaghosa — par son *Dharmādharma-tāvibhaṅga*, par son *Uttaratantra*, par sa *Saptadaśabhūmi*, n'a pas seulement pris une place prédominante parmi le Grand Véhicule, mais aussi suscité de considérables réactions de la part du brahmanisme et conquis Chine et Japon. L'ascèse du Yoga, transposée en une dialectique spiritualiste aux perspectives infinies, conçoit la libération comme une conquête successive de « terres » (bhūmi), approximations de moins en moins infidèles de l'Esprit absolu. Le point de départ de cette équipée métaphysique est l'affirmation que tout phénomène (dharma) n'existe que comme opération

de la pensée (vijñaptimātra) : thèse que vulgarise dans divers ouvrages, une fois converti au Mahāyāna par *Asaṅga*, son frère *Vasubandhu*. L'originalité de ce dernier est moindre ; toutefois son rôle fut immense, car, dans sa carrière hīnayāniste, puis dans son apostolat mahāyāniste, il composa de nombreux traités qui demeurèrent classiques. Les plus célèbres sont l'*Abhidharmakośa*, somme hīnayāniste ; la *Vimçikā* et la *Trimçikā* mahāyānistes, démonstrations de l'idéalisme absolu.

Les sectes.

Une rivalité extrêmement confuse met aux prises le nouveau bouddhisme avec l'ancien. Grand et Petit Véhicules recouvrent une foule de sectes, dont l'énumération irait loin, et ne deviendrait intelligible que si l'histoire de ces groupements pouvait être ébauchée. Il s'en faut de beaucoup. L'énumération varie non seulement selon les époques, mais selon les écoles. Cet écheveau ne se démêlera qu'après un défrichage méthodique des divers canons.

Les Mahāsāṃghikas, partisans de la Grande Communauté, c'est-à-dire de la compétence à la fois des laïcs et des religieux, représentant un schisme qui fut imputé à chacun des trois conciles admis par la tradition (Rājagṛha, Vaiçālī, Pāṭaliputra). Ils s'opposent aux Sthaviras, les « Anciens », héritiers de la tradition qui remonte à la prédication même du Bouddha. Ils relèvent de l'Inde orientale.

Les Sarvāstivādins de Mathurā, les Mūlasarvāstivādins du Cachemire forment deux variétés d'une même secte qui, pendant des siècles, prédomina dans le nord, alors que les Sthaviras régnaient sur le sud et sur Ceylan. La branche cachemirienne se dit « authentiquement, radicalement » (mūla) sarvāstivādin, et avoue ainsi son bourgeonnement ultérieur sur la souche primitive. Exposée aux influences occidentales, elle contribua pour beaucoup au Mahāyāna.

Si l'on ajoute à cette liste les Sammittiyas, dispersés à travers le pays, on obtient les quatre écoles principales qui dominaient les dix-huit sectes relatées par le pèlerin chinois Yi-tsing en 692. Elles ont leurs textes traditionnels, leurs patriarches préférés, leurs vues propres sur la discipline ou le dogme. Avec le développement de l'abhidharma, les divergences spéculatives prennent une importance croissante. Ainsi le commentaire entrepris à l'abhidharma lors du concile réuni sous Kaniska, la Vibhâsâ, donne lieu à la formation des Vaibhâsikas, surtout cachemiriens; une glose magistrale de leur doctrine est cet *Abhidharmakoça* de Vasubandhu dont L. de la Vallée-Poussin a élaboré une si méritoire traduction. Aux Vaibhâsikas s'opposent les Sautrântikas, plus fidèles à l'esprit des sûtras, secte fondée au 11^e siècle par Kumâralabdha.

Les questions de discipline (vinaya) mises à part, ces écoles se différencient par l'interprétation plus ou moins phénoméniste qu'elles possèdent des dharmas — variétés d'existences ou faits de conscience, ainsi que par la conception qu'elles se font du Bouddha. Il s'ensuit des notions différentes du nirvâna.

Métaphysique nouvelle.

Le postulat général qui distingue une doctrine bouddhique d'une théorie brahmanique est la négation de toute substantialité (an-âtmatâ), aussi bien des choses corporelles que de de l'esprit. Il n'y a donc que des phénomènes inconsistants, sans cesse en formation et en disparition, régis par la loi de causalité, ou, mieux, par un universel relativisme. Cette métaphysique excelle à décourager le désir, puisque rien n'existe au sens absolu du mot, et l'égoïsme, puisque le moi n'existe ni en soi, ni par soi. Mais peut-être aboutit-elle trop loin, car la théorie même du karman exige qu'une certaine continuité relie les phases successives d'une conscience dans une même vie et à travers les vies successives : force est bien que l'on

reconnaisse une sorte d'âme sinon substantielle, du moins phénoménale. Dès lors, certaines théories inégalement réalistes de l'existence et de la perception se peuvent concevoir. Les pudgalavādins admettent une certaine réalité de l'individu (pudgala) en tant qu'agrégat de phénomènes. Presque tout le Hinayāna est atomiste, non qu'il croie à des atomes substantiels comme ceux de Démocrite ou d'Épicure ; mais il croit à des atomes relatifs, groupes de forces intermittents. De même il y a maintes nuances d'idéalisme ou de réalisme dans l'existence accordée aux dharmas, dont l'énumération et la classification défraient les traités d'abhidharma selon le Petit Véhicule. Tandis que les Sarvāstivādins affichent un « réalisme intégral », les Vibhajyavādins, « discriminalistes », n'admettent comme existant que le présent et ce qui du passé n'a pas encore fructifié jusqu'à maturation : le reste du passé, ainsi que l'avenir, n'existent point. Dans l'ordre de la perception, ce sont les Vaibhāsikas qui représentent le réalisme, à l'encontre des Sautrāntikas, selon lesquels les objets extérieurs sont inférés, non appréhendés. Ces indications fragmentaires suffisent à montrer quelle complexité dogmatique nuancée à l'infini correspond au pullulement des sectes, et combien la philosophie bouddhique fut toujours éloignée de l'homogénéité.

Entre le Bouddha pseudo-historique, sage humain qui découvre et révèle le secret des existences et le Bouddha mahāyāniste, toujours plus approchant d'un absolu ontologique tel que celui des brahmanes, s'interpose toute une gamme de « sotériologies » qui confinent plus ou moins aux « théologies » populaires. Il y eut un « docétisme » du Bouddha comme de Jésus Fils de Dieu ; et le Çākyamuni qui met en branle la roue de la Loi se contamina des caractères de Visṇu promoteur de la roue solaire. L'abhidharma du Petit Véhicule assigne au Bienheureux une fonction de salut universel ; celui du Grand fera de la pensée du Bienheureux le lieu des esprits et le soutien

de l'ordre cosmique ; plus encore : l'instrument d'un prestigieux magicien. Le passage de l'une de ces notions à la suivante s'opère dans la théorie des trois corps (trikâya) : selon l'éminence du disciple : Arhat ou Çrāvaka, Pratyekabuddha (Bouddhas pour eux-mêmes, non prêcheurs, pas encore dévoués au bien du monde) et Samyaksambuddha (complètement illuminés), le Maître s'exprime en trois degrés du même enseignement, dans lesquels, pour parler comme Malebranche, il se rend participable d'une façon inégalement adéquate. Ces façons plus ou moins subtiles de prêcher la loi, dharma, sont l'équivalent de créations plus ou moins subtiles des phénomènes, dharmas ; car quel sens aurait la délivrance sans la production de ces apparences qui constituent le monde ? Prêcher et créer sont deux aspects complémentaires de l'œuvre bouddhique ; par là, samsâra et nirvâna sont solidaires, comme l'envers l'un de l'autre. Celui qui sauve en même temps déçoit, et celui qui déçoit sauve. La vérité foncière étant ineffable, toute prédication n'est qu'approximation, donc, au moins à quelque degré, tromperie ; mais les sortilèges d'un Bouddha, ce nirmâna qui correspond à la mâya de Varuna, comme au yoga de Kṛṣṇa, ne valent pas moins comme grâce que comme création fanstasmagorique, puisqu'ils guident les créatures vers leur salut. Nirmânakâya, Sambhogakâya, Dharmakâya : voilà trois sortes de suprême vérité ou réalité.

Mythologie.

L'infinie multiplication des Sauveurs, conséquence de la conception désormais abstraite et ontologique du Bouddha, est un trait du Grand Véhicule ; le Petit s'était contenté d'admettre la pluralité des saints (arhats). Une autre conséquence du caractère abstrait que prend la « Bouddhaté » (comme nous dirions la « Divinité »), c'est l'importance croissante de la notion de « l'être de bodhi », ce « bodhisattva » qui tient l'illumina-

tion, mais pas encore le nirvâna, et qui, par suite, atteste l'acquisition graduelle des plus rares, des plus considérables perfections, de même qu'étant encore, si l'on peut dire, de ce monde, il y rayonne de vertus et de bienfaisances. Le Çākya-muni ayant accédé au nirvâna depuis un demi-millénaire ou même plus, les initiateurs du Mahâyâna imaginent d'autres êtres, en foule engagés sur la voie glorieuse de la définitive délivrance, et ceux-là deviennent les principaux prototypes de la « carrière bouddhique ». Après un quasi-théisme, un quasi-polythéisme envahit la doctrine.

La Bouddhaté éternelle, — ce qu'ont de commun les Bouddhas foncièrement identiques, — prend l'aspect d'un arrière fond métaphysique, l'Âdibuddha, Bouddha originaire. Cette notion se spécifie en plusieurs Bouddhas juxtaposés au Çākya-muni, par exemple Amitâbha et Amitâyus, Infinie Lumière et Infinie Durée, doublet l'un de l'autre, ainsi que le Bouddha de l'avenir Maitreya, encore présentement bodhisattva. Ces augustes personnages ont chacun son paradis, auquel aspirent leurs fidèles tout comme dans le vieux brahmanisme les âmes pieuses pouvaient prétendre au ciel ou monde de Brahmâ. La dernière pensée au moment de la mort décidant du destin des âmes, la dévotion se substitue, avec ce qu'elle comporte de sentiment et d'arbitraire, à l'intelligence de l'inéluctable karman. Ces formes de bouddhisme sont ainsi en grande part des religions nouvelles moins indiennes qu'iraniennes et interasiatiques. L'Extrême-Orient les accueille avidement, car elles supposaient une moindre assimilation à l'indianité que l'intelligence du bouddhisme classique. Dès la dernière moitié du II^e siècle devient accessible aux Chinois le *Sukhâvatîvyûha*, base du culte d'Amitâbha.

Une systématisation tardive complique encore la mythologie bouddhique. — De la concentration (dhyâna) de l'Âdibuddha procèdent — comme des hypostases gnostiques — cinq Bouddhas de concentration, dhyânibuddhas : Vairocana, Aksobhya,

Ratnasambhava, Amitábha, Amoghasiddhi. Les Bouddhas, « humains », mânusibuddhas, ne sont que leur transposition magique dans notre monde illusoire : Krakuccanda, Kana-kamuni, Kâçyapa, Çâkyamuni, Maitreya. En outre, de la méditation des Dhyânibuddhas émanent des Dhyânibodhisattvas, auxquels correspondent des Mânusibodhisattvas. Selon cette hiérarchie d'abstractions la ligne spirituelle du Çâkyamuni s'établit ainsi : Âdibuddha = Tathatâ = Çûnyatâ → Amitábha (dhyânib.) → [Avalokiteçvara (dhyânibodh.)] Çâkyamuni (mânusib.) → [Ânanda (mânusibodh.)]. Le meilleur commentaire de ces abstractions indéfiniment multipliées se trouve dans la statuaire décorative qui couvrira d'énormes édifices de statuettes par milliers, chacune représentant quelque sauveur bienheureux.

L'intelligence des thèmes figurés par les arts plastiques requiert quelque initiation à ces mythes abstraits. La *Mythologie asiatique illustrée* publiée à Paris en 1928 (Librairie de France) peut être prise pour point de départ, mais il importe qu'on rattache tous ces types aux modèles grecs primitifs, introduits dans l'Inde par l'école du Gandhâra, dont A. Foucher a si magistralement établi la décisive influence, de proche en proche, sur la moitié orientale de l'Asie. Avant d'être interprété à la façon d'un dieu de l'Olympe par des artistes hellénisants, le Çâkyamuni n'avait jamais été l'objet de représentation figurée. Les Indo-Iraniens au service des Kouchanes précisèrent ensuite les caractères distinctifs auxquels devaient se reconnaître, selon des canons bien arrêtés (pramânas) un Vairocana, un Amitábha, etc. ; Chinois, Japonais, Tibétains, Khmers ont adapté ensuite à leur génie propre ces types conventionnels. La plus surprenante de ces transformations est la mutation en une Madone, Kouan-Yin, par la piété chinoise, du bodhisattva Avalokiteçvara, ce grand charitable qui s'abstient de passer au nirvâna pour se consacrer sans fin au salut des êtres.

Sur la notion enfin de la délivrance, les opinions se modifient

du Petit au Grand Véhicule. Le premier, tenté d'abord de définir la libération par l'illumination salvatrice, avait pour ainsi dire dédoublé la notion de nirvâna en admettant qu'à la mort du Maître son karman avait atteint « l'extinction complète » : ce nirvâna définitif est le parinirvâna. Lorsque, dans le Mahâyâna, le Bouddha devient, par une sorte de retour tacite au Brahmanisme, un quasi-âtman éternel, le nirvâna apparaît comme un caractère permanent de cet absolu. Acquérir la délivrance équivaut donc à rejoindre le Bouddha, ce qui peut se prendre en termes de piétisme comme un ravissement dans l'amour divin, ou, en termes d'eschatologie, comme l'accès à un Paradis, la « Terre Pure ». Ainsi, au lieu que le salut consiste à dépouiller toute sensibilité en rejetant l'égoïsme comme dans les premiers âges de la religion bouddhique, il se contamine de dévotion sentimentale et dégénère en recherche du bonheur. Seule l'austère abstraction des grandes métaphysiques fait contrepois aux superstitions scabreuses des cultes populaires. En fait, le Mahâyâna introduit un troisième Véhicule, le Vajrayâna, véritable Tantrisme bouddhique.

CHAPITRE V

L'APOGÉE DE LA PHILOSOPHIE

I

LES SYSTÈMES BRAHMANIQUES

(100-500).

L'hérésie bouddhique s'était adaptée au classicisme brahmanique, en se donnant une littérature sanskrite et en se confrontant avec les épopées, les purânas, les dharmaçâstras, les upanisads. Par réaction contre un Bouddhisme devenu savant et lettré, le Brahmanisme va éprouver le besoin de codifier en systèmes définitifs ses opinions jusqu'alors flottantes. De fait, les systèmes orthodoxes se fondent parallèlement au Mahâyâna. Non que la plupart ne soient beaucoup plus anciens par l'inspiration, mais leur expression se précise *ne varietur* en sûtras aussi condensés, aussi rigoureux que possible — forme tellement abstraite et succincte que de semblables textes requièrent aussitôt des commentaires. Plus que jamais, le Brahmanisme va prendre l'aspect d'une scolastique. Il y gagnera de se mieux défendre contre l'hétérodoxie.

Six systèmes principaux passent pour orthodoxes : les « vues », darçanas.

Pûrva Mimâmsâ.

Bien que l'âge védique s'éloigne dans la nuit des temps, la tradition des Védas demeure, au moins en principe, la raison

d'être et le point de ralliement de la culture brahmanique. D'où l'intérêt permanent d'un système exégétique, la Pûrva ou Karma-Mimâmsâ, l'Investigation Première (1) ou Investigation des Rites.

Les sûtras de la Mimâmsâ, imputés au légendaire Jaimini, ne sauraient remonter au delà du 11^e siècle de notre ère, mais leur fond est plus ancien et concorde par le vocabulaire et l'argumentation avec l'œuvre du grammairien Kâtyâyana qui date du 1^{er} siècle avant Jésus-Christ. Ils sont commentés par une *vṛtti* du 1^{er} siècle de notre ère et par le Bhâsya de Çabara, postérieur d'environ un siècle. Disons une fois pour toutes que la chronologie des sûtras des six darçanas, encore pleine d'incertitudes, a néanmoins été déterminée de façon approximative par comparaison avec la littérature bouddhique, grâce aux efforts combinés de Jacobi et de Stcherbatsky, savants auxquels l'indianisme est redevable de très importants progrès.

Le Mimâmsâ est une analyse et une jurisprudence du dharma brahmanique. La recherche de la délivrance n'y intervient pas plus que dans les Védas, car le seul karman dont il y soit question est l'acte rituel. L'autorité des Védas se suffit à elle-même, sans aucun recours à quelque faculté de connaître ni à quelque raisonnement. L'exécution correcte des injonctions (*vidhi*) védiques produit une force « inexistante antérieurement », *apûrva*, qui entraîne rétribution de l'agent ici-bas ou au ciel. Cette notion fournit un certain équivalent du karman bouddhique ou jaina ; mais mérite et démerite ne seront considérés comme instituant une servitude que chez les *mimâmsist*es tardifs Prabhâkara et Kumârila (entre 650 et 750), dont la dialectique aboutit à faire de ce système un darçana comme les autres, conçu lui aussi en vue de procurer la délivrance, — ici cessation de l'union de l'âme à un corps.

(1) Par opposition à l'Investigation seconde, *Uttarâ-Mimâmsâ*, qui désigne le *Vedânta*.

Vaiçesika.

Les sûtras du système Vaiçesika relèvent sans doute de la première moitié du II^e siècle : ils paraissent être les plus anciens des sûtras philosophiques. L'auteur auquel ils sont attribués appartient à l'ordre du mythe : c'est Ulûka le hibou, couramment appelé Kanâda ou Kanabhuj (Kanabhaksa), le mangeur de grain, allusion à l'atomisme professé par sa doctrine. Chez les Jâinas et dans le Hinayâna nous avons signalé cet atomisme comme caractéristique d'une très vieille physique indienne. Ici les atomes cependant ne sont pas, comme dans le Jainisme, tous homogènes : ils diffèrent en qualités ; et ils ont une existence absolue, non pas, comme dans le Bouddhisme, relative. Il en est de quatre sortes : de terre, qualifiés par l'odeur ; d'eau, par le goût ; de feu, par la couleur, de vent, par la tangibilité. L'expression grecque d'atome ne doit pas nous faire illusion : ces corpuscules, qui ressemblent plus à ceux d'Épicure qu'à ceux de Démocrite, ne sont pas de la dureté absolue, mais de l'extrême ténuité : paramânu. Deux minimas primaires s'additionnent en minimas binaires, dvyanuka ; trois binaires en un trinaire, tryanuka.

Le mouvement s'explique par divers principes. D'abord l'âkâça, éther plutôt qu'espace, et kâla, le temps : deux facteurs dynamiques plutôt que deux milieux vides ou que deux cadres abstraits. Surtout le mérite et le démérite (dharma, adharma), c'est-à-dire une puissance invisible, adrsta (analogue à l'apûrva des Mîmâmsistes), qui fait et défait les agrégats. Cette puissance créatrice des corps réside dans les âmes. Elle n'a pas une efficacité intentionnelle et pourtant on ne peut l'identifier à un destin aveugle, car le système vaiçesika professe, sinon au sens européen, la liberté, du moins l'autonomie de l'âme dans ses actes (kriyâvâda). La vraie liberté, au sens de délivrance, consiste au contraire à s'affranchir du corps, non

à le mouvoir. Voici comment elle se justifie. Normalement, l'homme, en tant qu'esprit, est fait d'un *âtman*, en principe absolu et infini, auquel se trouve joint un *manas* atomique, dont la fonction est de percevoir et d'agir par le moyen des organes corporels. Que cet *âtman* se reconnaisse étranger à ce *manas* et à ce corps, il sera délivré.

D'où la formation d'une théorie de la connaissance, qui comporte une doctrine des catégories et une doctrine des critères.

Dans ce réalisme, les catégories ne sont pas des types de jugement, mais des rubriques entre lesquelles se distribuent les choses (*padârîha*) : substance (*dravya*), qualité (*guna*), action (*karman*). communauté (*sâmânya*), singularité (*viçesa*), inhérence (*samavâya*). Les trois premières concernent des objets (*artha*) ; les deux suivantes existent dans les choses, mais sont des relations appréhendées par l'intellect (*buddhyapeksa*) ; la dernière désigne une connexion, non accidentelle, mais intime et nécessaire. Le *vaïçesika* est une philosophie qui cherche en tout les spécificités (*viçesa*) : la délivrance même repose sur la reconnaissance d'une spécificité : celle de notre *âtman*.

La doctrine des critères s'est imposée, avec les modifications en chaque cas opportunes, à tous les systèmes. Elle consiste en un relevé des modes corrects de connaissance (*pramâna*). Ils sont deux : la perception (*pratyaksa*) et l'inférence (*anumāna*) ; l'une appréhension directe, l'autre appréhension médiate, pour ainsi dire par transparence à travers une donnée perçue. *Çabda*, le son, était un mode correct de savoir pour les *mīmāṃsistes*, dont la philosophie repose toute sur la révélation sonore des hymnes ; il n'en est pas un dans le présent système, du moins rentre-t-il dans la perception. Le nom primitif de l'inférence est *laṅgikam*, et indique une conclusion de signe (*linga*) à chose signifiée. Elle se diversifie selon que le rapport consiste en causalité, contiguïté, opposition d'extrêmes, coïncidence intrinsèque.

Cette physique et cette théorie de la connaissance furent incorporées au système suivant, dès la rédaction de ses sūtras ; Vaïṣesika et Nyāya conçus comme complémentaires fusionnèrent au ^x^e siècle, à partir de la *Saptapadārthi* de Ćivāditya.

Nyāya.

Les sūtras du Nyāya, qui passent pour relater la doctrine d'un certain Aksapāda Gautama légendaire, relèvent de la première moitié du ⁱⁱⁱ^e siècle. Ils fournissent une technique du raisonnement. Celui qui sait argumenter évite la fausse connaissance, les vices, l'action, la naissance, la douleur : enchaînement de termes qui rappelle la série bouddhique des douze conditions. De la sorte, l'art de raisonner libère l'esprit, c'est-à-dire l'affranchit de la transmigration.

Les modalités du connaître ressemblent à celles qu'admet le Vaïṣesika. L'ātman ne fait passer son intelligence de la puissance à l'acte que par utilisation de ses organes : buddhi, la pensée, et manas, le « sensorium commune » ; mais, ce faisant, l'âme s'asservit. Il faut donc discerner deux efforts de sens contraire, visant chacun à comprendre, l'un qui enchaîne l'esprit, parce qu'il aboutit à le mettre au service de la vie, l'autre qui le libère, parce qu'il l'en détache. C'est dans l'ordre de la connaissance que s'opère soit cette compromission, soit cette purification de la spiritualité. Théorie de la conscience empirique et doctrine du salut impliquent chacune à sa façon la nécessité de savoir raisonner.

Perception et inférence ne sont pas, ici, les seules modalités correctes de connaissance (pramāna). Il y faut ajouter l'analogie (upamāna), qui assimile un objet non connu à un déjà connu, et le témoignage (ṣabda). L'inférence est de trois sortes : *pūrvavat*, par l'antécédent, lorsque, ayant antérieurement vu du feu là où se trouvait de la fumée, on suppose derechef du

feu dans le cas actuel où l'on voit de la fumée. *Āsavaṭ*, par le conséquent, lorsque, ayant reconnu qu'un grain de riz a été cuit, on induit que tous les autres grains de la casserole ont été cuits aussi. *Sāmānyato drṣṭa*, par un caractère commun, lorsque, ayant reconnu que chez l'homme un changement de lieu suppose un principe de mouvement, on suppose dans le soleil un tel principe, parce que l'astre se déplace d'est en ouest. Par contre, de ce qu'un peuple a pour support un roi, il ne s'ensuit pas que les états de conscience aient pour substrat une âme, car la connexion du principe pensant avec les phénomènes n'est pas objet d'expérience.

Cet effort pour serrer de près le ressort intrinsèque de la connexion logique aboutit à un type de raisonnement qui offre quelque ressemblance avec le syllogisme d'Aristote. Déjà les Jainas avaient construit, à grand renfort de thèses, d'antithèses, d'analogies, d'objections, de scrupules, de réserves, un argument à dix membres, précieux à noter dans l'histoire de la logique, mais d'un maniement mal commode et encombrant (1). Les Naiyāyikas s'avisent d'un raccourci en cinq propositions :

Il y a du feu sur la montagne (*pratijñā*, assertion) ;

Parce qu'il y a sur la montagne de la fumée (*hetu*, raison) ;

Tout ce qui renferme de la fumée renferme du feu : par exemple le foyer (*udāharanam*, exemple) ;

Or il en est de même ici (dans le cas de la montagne) (*upanaya*, application au cas particulier) ;

Donc il en est ainsi (*nigamanam*, résultat).

Ce raisonnement est un tissu d'observations portant sur des faits, non une déduction opérant sur des idées : remarque suffisante pour le distinguer du syllogisme. La différence apparaîtra mieux quand nous aurons confronté ce raisonnement avec celui que les logiciens bouddhistes des v^e et vii^e siècles lui ont opposé, mais qui, en dépit des apparences, ne se ramène

(1) V. notre *Philosophie Comparée*, 1^{re} édit., 120.

pas davantage au type grec. Le caractère commun des systèmes nyâya et vaiçesika consiste en leur réalisme : il leur a permis de s'adapter l'un à l'autre pour mieux faire front. L'alliance une fois conclue, contre les principes idéalistes de l'épistémologie bouddhique.

Védânta.

La Mimâmsâ seconde (Uttarâ) ou Védânta, c'est-à-dire « achèvement du Vêda », est le plus fameux des systèmes entre lesquels se partage la philosophie indienne. Non seulement il a été vulgarisé en Occident, au point qu'on a cru, bien à tort, qu'il résume toute l'indianité, mais de tous les systèmes orthodoxes il fut le principal héritier ; il lui advint même de succéder au bouddhisme dont il conserva ce qui pouvait s'intégrer à l'orthodoxie.

Le thème central du Védânta est simple, même singulièrement pauvre : il se réduit à opposer le relatif ou l'illusion, mâyâ, à l'absolu, cet Âtman = Brahman des Upanisads. Cette conviction forme l'unité de tous les Vedânta qui se succédèrent depuis le vieux brahmanisme jusqu'à la pensée indienne de nos jours. Mais cette conviction, il faudrait tenir compte de la manière dont elle se présente, et la manière diffère selon les temps, les milieux, les écoles. De ce biais, malgré la vulgarisation qu'en a faite un P. Deussen, la pensée védântique est loin d'être connue avec exactitude, en Occident, selon ses étapes historiques. Trop souvent, à la suite de ce schopenhauérien, on a identifié à la légère le contenu des Upanisads, des Brahmasûtras, du commentaire de Çankara.

Parmi ces trois sortes de documents, les Brahmasûtras de Bâdarâyana occupent une place moyenne et centrale, en droit comme en fait. La critique du Bouddhisme qu'ils renferment atteste que leur composition se situe vers le début du v^e siècle. Or nous savons que les Upanisads classiques appartiennent

aux six derniers siècles avant Jésus-Christ, les deux plus anciennes étant sans doute prébouddhiques. D'autre part Çankara, le plus célèbre des commentateurs védântins, fut un contemporain de Charlemagne. Si l'on constate combien l'interprétation du Védânta varie du XI^e au XVI^e siècle, à travers les philosophies de Râmânûja, de Madhva, de Nimbârka et de Vallabha, on doit supposer qu'elle a pu différer beaucoup durant les quinze siècles environ qui séparent la fin de l'ère « védique » de l'époque où vécut Çankara.

Les Upanisads les plus anciennes ne renferment pas « une » philosophie, mais l'amorce des diverses philosophies autant que du Védânta. Celles qui sont exclusivement védântiques portent un caractère de basse époque, postérieure de plusieurs siècles au début de notre ère. Telle la *Mândûkya*, avec son commentaire, la *Gaudapadiya Kârikâ*, probablement du VII^e siècle. En se déclarant non dualiste (*advaita*), le Védânta cherche à se séparer avec netteté du *Sâmkhya*, dont il se différenciait à peine dans les textes épiques ainsi que dans les *Maitri-* et *Çvetâçvatara Upanisads*, et dont il se contaminera de nouveau après Çankara. Les différents degrés de non-dualisme, plus ou moins rigoureux, apparaissent au rôle qu'y joue la *mâyâ* : pouvoir magique d'un démiurge, dans l'antique brahmanisme, voile de l'illusion à partir de Çankara et, dans l'intervalle, sorte de « nature » comme la *prakṛti* du *Sâmkhya*. Cette *mâyâ* ne devint, de fantasmagorie réelle, pure illusion que sous l'influence de l'*avidyâ* bouddhique, solidaire d'un système qui dénonce comme l'erreur suprême la croyance en une substantialité : aussi le système de Çankara sera-t-il taxé de « bouddhisme déguisé ».

À l'époque de l'histoire indienne où s'arrête ce livre, le Védânta se trouve ainsi orienté vers le monisme intégral. Les phénomènes, multiples et divers, sont réels en tant que fondés en l'Âtman-Brahman absolu, faux et inexistants si on les prend à part de lui. Les supposer être ce qu'ils paraissent, c'est com-

mettre l'erreur de celui qui prend une corde pour un serpent. La délivrance consiste à juger bien, en évitant de se laisser duper par les apparences ; disons qu'elle consiste à voir en tout l'absolu, et, autant que faire se peut, à s'y égarer soi-même. En réalité la servitude, la transmigration n'existent que selon l'illusion, et notre salut n'est concevable que parce que jamais, au propre, nous ne fûmes asservis. Nous avons cru l'être, et la connaissance juste nous détrompe. On voit à quel point, présentée de la sorte, l'orthodoxie brahmanique s'incorpore les principes bouddhiques de la Tathatâ et de la vacuité cosmique. Le bouddhisme pourra être éliminé de l'Inde : il a très largement conquis son vainqueur.

Yoga.

Nous avons indiqué déjà (*supra*, p. 166) le rôle de l'ascétisme des yogins dans les premiers siècles de la pensée brahmanique. L'orthodoxie sacerdotale paraît faire effort, dans les Upanisads, pour s'assimiler leur théorie, comme leur discipline des souffles vitaux, en identifiant ces souffles à des feux sacrificiels. Nous avons signalé ensuite l'influence du Yoga sur la pensée épique (p. 209), puis sur l'école des Yogâcâras, d'importance si considérable au sein du Grand Véhicule (p. 216). De maintes façons, la pratique des yogins fut ainsi transposée en méthode par les religions, les philosophies les plus diverses.

Les sûtras du Yoga, imputés à un Patañjali autre peut-être que le grammairien du II^e siècle avant Jésus-Christ, appartiennent approximativement au V^e siècle ; ils critiquent l'idéalisme de Vasubandhu ; leur commentaire le plus ancien, attribué à Vyâsa, se situe entre le VII^e et le IX^e siècle.

Proclamée dès les textes épiques, l'équivalence de la pratique du Yoga et de la spéculation du Sâmkhya est partout postulée dans les sûtras de Patañjali. L'esprit selon la nature

doit s'effacer devant l'esprit transcendant, seul esprit véritable. Le point de départ est la suppression de toute activité du principe pensant (citta) : cittavrttinirodha. Puis l'esprit se livre à des opérations qui le concentrent de plus en plus, l'abstrayant peu à peu du monde extérieur, mais lui donnant d'autant plus de maîtrise sur lui-même et sur le monde : fixation (dhâranâ), méditation (dhyâna), apogée de recueillement (samâdhi). Alors se trouve réalisée la transcendence du purusa, autrement dit son isolement (kaivalyam). L'esprit se reconnaît extérieur à tout ce qui n'est pas lui — ici le citta, dans le Sâmkhya la prakṛti. Ce qu'il est, c'est lumière (dīptiḥ), donc connaissance. Mais en tant qu'il exerce ici ou là sa capacité de concentration, il se procure des pouvoirs mirifiques — non pas, comme on l'a trop dit, surnaturels, car c'est au contraire le propre de l'esprit, selon sa véritable nature, de les posséder. Rien ne lui fait obstacle, ni le temps, ni l'espace ou la distance, ni la résistance des corps ; on dirait que sa concentration l'a rendu perforant à force d'être dur et aigu ; on dirait que, par ses coups de sonde plus ou moins intenses en lui-même, il atteint des couches plus ou moins éloignées dans le temps ou l'espace, de la réalité matérielle ou spirituelle. Voyance lucide et action magique se trouvent justifiées.

Alors que le Yoga primitif réalisait l'absolu dans l'ascète même, en tant que devenu yukta, joint dans toutes ses parties, le Yoga classique est théiste. Il proclame que le salut s'obtient non seulement par le recueillement de samâdhi, mais par dévotion au Seigneur, Īṣvara. Toute la contention qui, sous prétexte de réaliser la spiritualité pure, vide l'âme de son contenu empirique, aboutit à ceci : lui permettre de s'assimiler adéquatement à un absolu objectif. Sans doute cette transformation s'effectua-t-elle sous l'influence de ce piétisme, de ce quiétisme de l'amour divin — bhakti — qui, originaire des religions populaires, s'étend au cours de ce que nous appelons, nous, Européens, le moyen âge, à la plupart des philosophies indiennes.

Sāmkhya.

Le parallélisme, l'équipollence, la complémentarité du *Sāmkhya* et du Yoga, l'un théorique, l'autre pratique, voilà un principe affirmé depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'aux temps modernes. Même si cette correspondance résulte d'une adaptation artificielle et synchrétique, les deux systèmes sont, à travers toute l'époque historique, adaptés l'un à l'autre. Leur thème commun, c'est l'antagonisme complet entre la vie selon la nature et la vie selon l'esprit, et par conséquent la réalisation du salut par une transcendance absolue, dans laquelle l'esprit se borne au rôle de contemplateur. Que contemple-t-il ? la nature ou la pensée empirique, afin de se rendre à lui-même cet hommage, qu'il en est tout à fait différent, qu'il lui est d'outre en outre étranger. D'où le mythe du rāja et de la bayadère : tout le rôle de celle-ci consiste à « être vue » dans ses multiples évolutions, puis à disparaître dans la coulisse à l'écart du monarque au splendide isolement.

Le dualisme constitue ainsi le postulat fondamental du *Sāmkhya*, sous sa forme tout à fait explicite. A dire vrai : de même que le monisme védantique fut rarement très rigoureux, le dualisme du *Sāmkhya* fut souvent sollicité par quelque penchant au monisme. D'abord l'Esprit, *purusa*, possède en réalité comme en dignité une précellence sur la Nature, *prakṛti* ; car il se suffit à lui-même, tandis qu'elle existe « pour lui » — ne fût-ce qu'afin qu'il ait l'occasion de prendre conscience de sa spiritualité parfaite, de son indépendance sans réserve à l'égard des choses. Ensuite, dans plus d'une Upanisad et dans les épopées, nous surprenons l'existence d'un *Sāmkhya* où le *purusa* produirait pour ainsi dire la nature par émanation évolutive, ainsi que d'un Yoga où le processus ascétique passerait par un effort continu, sans rupture ni dualisme, de l'existence diluée, détendue, qui serait pensée empirique, à cette

pensée concentrée, dense comme le diamant, aiguë comme la foudre (l'un et l'autre sont ce que l'Inde appelle *va,ra*), qui réalise l'absolu. Malgré tout, sous leur aspect classique, les deux systèmes veulent être dualistes ; et c'est en quoi, par opposition au Védānta, ils se placent à un pôle antagoniste de la réflexion indienne.

Les sūtras du Sāmkhya n'ont été composés qu'au ^{xv}^e siècle ; mais les vers didactiques, *kārikās*, d'Īcvaraśrīna dont la version chinoise par Paramārtha date de 546, et qui appartiennent probablement au ^{iv}^e siècle, jouent, pour fixer la forme classique de ce système, le rôle que jouent, pour les autres philosophies, les sūtras mentionnés dans les pages ci-dessus. Quant à l'imputation du système, dans son origine, au sage Kapila, elle n'a sans doute qu'une valeur de mythe et ne correspond à aucun fait historique.

La théorie sāmkyha de la nature comporte une physique qualitative, faisant place à l'idée d'évolution. L'analyse résout cette nature en trois facteurs ou *gunas*, inégalement combinés en toute chose. Le *sattva* est, littéralement, « le fait d'être sat, ce qui est » ; mais cette étymologie, qui rattache le concept à l'ontologie brahmanique la plus ancienne, tromperait plutôt qu'elle ne renseignerait sur l'essence de ce principe. Le *sattva*, loin d'équivaloir à l'absolu, ce Sat = Brahman des Brāhmaṇas, se réduit à l'un des aspects du devenir : celui de la luminosité. Comme tel, il s'apparente à la connaissance ; de fait, quoique la nature n'ait rien de commun avec l'esprit (dans le système sous sa forme classique), il est dans cette nature ce qui « imite » le spirituel ; ce qui fonde, pourrait-on dire, le « mental », fallacieuse approximation de l'esprit. Nous allons constater, en effet, que la nature possède un ensemble de fonctions « mentales », sinon spirituelles. Les deux autres qualités sont *rajas*, un principe de mouvement, qui opère la transition entre la clarté du *sattva* et l'opacité du *tamas* ; enfin le *tamas*, principe de lourdeur et de ténèbres.

Au propre, le Sâmkhya se présente comme « l'énumération » des stades constitutifs de la nature. (I) Cinq éléments grossiers : âkâça, vent, feu, eau, terre. (II) Cinq éléments subtils (sûk-sma), c'est-à-dire non-mixtes (tanmâtra = n'étant exclusivement que ceci, et non autre chose en même temps) : son, contact, forme, saveur, odeur. (III) Les organes de connaissance : ouïe, toucher, vue, goût, odorat ; et d'action : voix, pieds, mains, organes de génération et d'évacuation. Éléments et organes relèvent d'une fonction déjà « mentale », l'ahamkâra (« le faiseur du moi ») ; celui-ci dépend du mahat, le « grand », c'est-à-dire l'ensemble du monde physique, synonyme de buddhi, ce discernement qui, pour reprendre une formule grecque, est en puissance toutes choses : bref, l'intellect (IV et V). Emboîtées les unes dans les autres, ces formes d'existence, apparaissant par déroulement, sont l'évolué, ou vyaktam (VI), par opposition à la matière première. « Urgrund » de la nature, mûlaprakrti, l'inévolué (avyaktam) (VII). Au total vingt-quatre principes qui — sans y atteindre jamais — se soulèvent pour ainsi dire vers le vingt-cinquième, l'Esprit, dont on peut presque dire que, comme le Dieu d'Aristote, il meut en tant qu'objet d'amour, par l'attrait de sa finalité. Ainsi s'explique cette évolution qui travaille la nature, et qui lui fait produire une activité ressemblant à de l'esprit, bien qu'elle n'en soit à aucun degré, mais qu'elle se réduise à de la « pensée empirique » (citta).

II

LES PHILOSOPHIES AU VII^e SIÈCLE.

Au milieu du VII^e siècle, époque à laquelle nous arrêtons en ce livre notre sommaire analyse de l'histoire indienne, la spéculation a obtenu son apogée, aussi bien dans le Brahmanisme que dans le Bouddhisme, et en conséquence d'une féconde rivalité entre ces deux inspirations.

Commentateurs orthodoxes.

La plupart des sûtras sont rédigés, résumant sous une forme qui se prétend définitive au moins un millénaire de réflexion. Comme un sûtra, de par son laconisme, ne se comprend qu'expliqué par une glose, l'ère des commentaires s'ouvre dès la fixation des textes destinés à faire autorité. Une scolastique comparable à celles d'Occident, chrétienne, juive et musulmane, s'épanouit dans toutes les traditions. Ainsi la *Mīmāṃsā* vient de susciter les commentaires de Çabarasvâmin (v^e siècle) et de Prabhākara (vii^e) ; le *Vaiçesika*, ceux de Praçastapâda et de Maticandra (v^e et vi^e) ; le *Nyâya*, ceux de Vâtsyâyana (v^e) et d'Uddyotakara (vii^e), etc.

Le Jainisme.

Le Jainisme se trouve en plein épanouissement. Dans la seconde moitié du v^e siècle, Umâsvâti, l'auteur du *Tattvârthâdhigamasûtra*, vient de préciser la philosophie de la secte, lorsque, au vi^e, est non seulement composé, mais écrit le canon çvetâmbara. Siddhasena, Divākara s'opposent au digambara Kundakunda, duquel procédera, au siècle suivant, Samantabhadra.

Le Bouddhisme.

Le Bouddhisme manifeste un essor prodigieux, à la fois théorique et pratique. Le Hinayâna, quoique doublé du Mahâyâna, est aussi vivace que jamais. Au v^e siècle, ou peut-être dès le iv^e, Vasubandhu lui donne une véritable somme, l'*Abhidharmakoça* ; et l'école singhalaise de langue pâlie suscite, chez un ex-brahmane du Magadha, Buddhaghosa, une puissante vocation de commentateur.

Dans le Grand Véhicule, l'école Mādhyamika, d'origine

méridionale et la filiation septentrionale des Yogâcâras, rivalisent d'activité. La première se différencie, au ^v^e siècle, en deux groupes : Buddhapâlita et les Prâsangikas avec Candrakîrti (^{vii}^e siècle), rompus à l'usage de la réduction à l'absurde (prasanga); et Bhavya, maître des Svântantrikas, partisan d'un raisonnement « autonome ». Ainsi se maintient, dans cette lignée, la passion dialectique, jusqu'à ce que l'influence des Yogâcâras se manifeste sur le prâsangika Cântideva (fin ^{vii}^e siècle), théoricien de la « carrière des bodhisattvas », *dhicaryâvatâra*.

Les Yogâcâras règnent à l'université de Nâlandâ et leur prestige rayonne sur l'Extrême-Orient non moins que sur l'Inde. Dignâga vient du sud, Buddhadâsa de l'ouest, Sthiramati de l'est, Samghadâsa du Cachemire. Le ^v^e siècle fournit ici une déconcertante fécondité. Que l'expansion de l'idéalisme absolu (vijñaptimâtra) soit imputable au génie d'Asanga ou, comme l'affirme aujourd'hui certaine école de l'érudition japonaise, à Maitreya, moins bodhisattva que personnage historique, toujours est-il que cette exubérante métaphysique trouve en Vasubandhu — frère ou non d'Asanga, — son premier doctrinaire scolastique, et en Dignâga son dialecticien. Reprise au ^{vii}^e siècle par Dharmakîrti, auteur du *Nyâyabindu*, la logique de Dignâga, par son originalité comme par son extension à toute la moitié orientale de l'Asie, s'égale à la logique d'Aristote. En aucun milieu, en aucun temps, la puissance de l'esprit philosophique ne connut un plus vaste développement.

Quelques explications sont nécessaires sur cette logique à laquelle aboutit un si ample mouvement spéculatif. Elle diffère de l'aristotélicienne, en ce qu'elle ne porte pas sur des concepts — car aucun Socrate, aucun Platon n'a persuadé à l'Inde que l'homme pense par essences génériques — mais sur des réalités objectives. Toutefois l'idéalisme absolu, au sein duquel naquit une telle logique, la distingue de la logique empiriste du Nyâya : les réalités objectives dont Dignâga, disciple

direct de Vasubandhu, et Dharmakīrti envisagent les rapports sont des réalités *pensées*, non pas simplement inférées par relation de signe à chose signifiée, comme dans l'orthodoxie brahmanique. Il y a une liaison naturelle (svabhāvaprati-bandha) entre la raison probante (sādhana) et l'inférence prouvée (sādhya). Le meilleur connaisseur en la matière, Th. Stcherbatsky, a relevé avec beaucoup de pénétration chez ces logiciens idéalistes une sorte de pressentiment de ce que Kant appellera des jugements synthétiques *a priori* : seules des exigences inhérentes à la pensée humaine en général peuvent fonder des relations universelles et nécessaires.

Au point de vue pratique, l'essor du Bouddhisme est attesté par des données historiques parfaitement datées. Plus ou moins tôt après leur rédaction, les textes du nouveau Véhicule sont traduits en chinois et se propagent vers l'Extrême-Orient. Saisis d'émulation, missionnaires indiens et pèlerins de race jaune font la navette entre les deux foyers humains, colportant des documents mis laborieusement à la portée des peuples non hindous. Aux II^e et III^e siècles les échanges sont opérés surtout par des Parthes, des Sogdiens, des Yue-tche. Au IV^e, les souverains tartares favorisent l'introduction du bouddhisme au Chan-si. Le V^e siècle voit à son début les traductions chinoises de Kumārajīva et de plusieurs religieux gandhāriens et cachemiriens ; puis l'arrivée de Fa-hien au Magadha (405). En 431, Guṇavarman s'installe à Nankin. Au VI^e siècle, la pratique du dhyāna (tch'an), dont l'émissaire plus ou moins légendaire est Bodhidharma, gagne la Chine méridionale, préparée dans une certaine mesure par son taoïsme à l'adoption des idées bouddhiques. Paramārtha, débarqué à Canton, s'établit à Nankin en 548. Le doctrine du Lotus de la Bonne Loi (*Saddharma-puṇḍarīka*) s'implante au couvent du T'ien-t'ai, grâce au zèle de Tche-yi. Au VII^e siècle, c'est Hiuen-tsang qui séjourne dans l'Inde (630-644) ; puis Yi-tsing (673 à 685). Ces visites

mutuelles, ces traductions de textes, cet enthousiasme érudit pour une religion en principe universelle, ces communications entre deux civilisations presque séparées jusqu'alors par des cloisons étanches : voilà l'un des plus grands faits « d'humanisme » que puisse signaler l'histoire, et il n'a pas d'autre cause directe que la propagation du Bouddhisme.

L'introduction de l'indianité au Tibet s'inscrit encore à l'actif de cette religion. L'œuvre civilisatrice qui en résulta, la traduction en une langue littéraire nouvelle du canon bouddhique, sont des événements qui outrepassent les limites du présent ouvrage. Indiquons-en seulement l'amorce : l'envoi, par le créateur de la puissance tibétaine, Srong-tsan Gampo, de son ministre Thon-mi Sambhota en Magadha pour y étudier le bouddhisme, aux environs de 632.

Si considérable qu'ait été l'effort brahmanique pour organiser dans l'orthodoxie les cultes sectaires et pour répondre par une philosophie — même par des philosophies — orthodoxes aux développements de la pensée hérétique, l'expansion du bouddhisme est ainsi le fait dominant du ^{vi}^e siècle. Expansion épuisante sans doute, car, dès le siècle suivant, apparaîtra la décadence de cette religion, destinée à disparaître de son pays d'origine, et à n'y conserver que l'empire spirituel sur le Népal et sur Ceylan, aux deux pôles du monde indien. Sans doute n'y avait-il jamais eu qu'une très faible minorité de sectateurs du Bouddha parmi la masse hindoue, et la fraction de l'élite adonnée à sa loi, tarie par la vie monastique aussitôt que recrutée, ne pouvait faire souche abondante. Sans doute aussi le bouddhisme devait-il périr par sa victoire même. Il avait suscité par voie de réaction une intense activité de la part de la caste brahmanique ; il avait fait passer dans les dogmes de cette caste une grande part de ses convictions : transmigration, vacuité universelle, compassion pour toutes les créatures. Il avait formé un idéal de vie trop peu indien pour que l'Inde s'y accrochât, et assez humain pour

que toutes les mutations interasiatiques de peuples — sauf l'expansion islamique — servissent sa propagande. Il pouvait, comme la bayadère du *Sâmkhya*, se retirer, son rôle une fois joué.

III

LES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE LA PENSÉE INDIENNE.

La contribution de l'Inde à la culture interhumaine est double. Ce fut l'effort de civilisation visant à élever à un niveau supérieur les populations indigènes de l'Inde propre et de toutes les régions où les Hindous essaimèrent, de l'Afrique à l'Océanie, de l'Iran à la Mandchourie. Ce fut aussi le résultat de sa réflexion sur les problèmes humains ; réflexion qui, poursuivie avec continuité depuis l'aube des temps historiques, aboutit de bonne heure à la formation d'un type mental fort différent du type méditerranéen ou occidental ainsi que du type chinois. Il nous faut tenter de préciser les caractères spécifiques de ce produit d'une évolution spéciale : l'esprit indien.

La science indienne.

Fier de sa création, la « science », l'Occident fait volontiers grief à l'Inde d'avoir peu contribué à cette conquête humaine, précieuse entre toutes. Il y aurait ici des distinctions à mentionner. Ce qui s'appelait science en Occident avant le *xvi^e* siècle, l'Inde l'a passionnément cultivé ; mais elle a ignoré la physique mathématique, la biologie mécaniste et l'analyse objective des faits humains par l'histoire. N'empêche que l'Inde a fait et des mathématiques, et de la physique, et de la biologie, et de l'histoire.

Les *Çulvasûtras* d'Apastamba sont un traité de géométrie

pratique, appliquée à l'édification des autels. Il y aurait imprudence à les faire remonter au delà du 11^e siècle avant notre ère. On y trouve des constructions d'angles droits, de carrés et de rectangles. Le théorème de Pythagore y est énoncé (1). L'influence de Paul l'Alexandrin et indirectement de Ptolémée se manifeste dans le *Siddhānta Pauliça* de Varāha Mihira, composé vers 550. Cet ouvrage fournit une table de sinus et deux règles trigonométriques. Āryabhaṭa, né en 476, a donné une valeur de π et une règle pour la solution des équations indéterminées simples : sujet repris par Brahmagupta (né en 598).

Nous ne disposons d'aucune donnée précise et datée sur l'astronomie indienne de l'antiquité. La science chaldéenne a dû s'y prolonger, comme celle des Chinois : « Dans ce qu'on y peut démêler de plus ancien comme source, le zodiaque lunaire, nous avons cru pouvoir trouver plutôt une adultération... du système des *sieu* » (A. Rey, 408). Les cultes solaires, prestigieux aux Indo-Iraniens, n'impliquent pas nécessairement un système d'astronomie.

La cosmologie mythique a trouvé, dans le Brahmanisme, le Bouddhisme, le Jainisme, de vastes développements. La physique prend un aspect qualitatif plutôt que quantitatif, non seulement lorsqu'il s'agit de *gunas* constitutifs de la matière, comme dans le *Sāmkhya*, mais là même où un certain atomisme nous fait supposer, à nous, Européens, des principes mécanistes. Plusieurs types d'atomisme se manifestent. Dans le bouddhisme, une sorte d'atomisme temporel, la durée se résolvant en instants discontinus ; aussi un atomisme matériel tout relatif, puisqu'en ce système n'existe aucune substantia-lité. Chez les Jainas et les Vaïṣeṣikas, des corpuscules très menus, qui ne se définissent ni comme quantités infiniment

(1) Voir l'analyse d'Abel REY, dans CCLXXVIII et dans *La Jeunesse de la Science grecque*.

petites et évanouissantes, ni comme solides d'une dureté absolue. Pour parler grec, il est question dans l'Inde plutôt de la dyade du Grand et du Petit, que d'atomes démocritéens, même que d'atomes quasi qualitatifs à la façon d'Épicure. *Anu*, *paramānu* signifient exigü, extrêmement exigü, non pas, comme « atome », insécabilité.

Aux temps védiques devaient être pratiquées des manipulations d'essences végétales pour la confection de liqueurs sacrificielles fermentées, ou de drogues magiques. Puis le brahmanisme constitua une science de la vie (*âyurveda*), fondée sur une classification des souffles (*prâna*). Ces quasi-*πνεύματα* circulent dans les *nâdis*, tubes qui comprennent à la fois ce qui est pour nous voies nerveuses et voies sanguines. Divers centres nerveux y président : les « lotus » hiérarchisés de bas en haut, le long de l'épine dorsale. A la théorie des cinq éléments correspond une théorie de la sensation, littéralement du « goût » (*rasa*). Le texte fondamental de chimie et de médecine est la *Samhitâ* imputée à Caraka, cachemirien contemporain de Kaniska, mais qui paraît dater du 11^e siècle de notre ère. A peine postérieur semble le *Suçruta*, que la tradition attribue à Nâgârjuna, et qui renferme une technique chirurgicale.

Alors que la biologie en Occident s'est faite, lentement et péniblement, mécaniste, en Orient elle fut vitaliste. Le premier point de vue, qui s'est implanté dans nos plus solides convictions méthodologiques, est loin de rallier l'adhésion de tous les Hindous qui s'initient à notre science; un Bose, par exemple, doit en partie aux postulats de sa tradition indigène l'idée première de ses découvertes, qui attestent un si rare « esprit de finesse ». Ainsi, même si l'intelligibilité mécaniste est désormais la condition même de la science, des intuitions d'autre sorte peuvent garder une valeur. Le savoir à la fois le plus objectif et le plus satisfaisant, non pas seule-

ment pour des Européens, mais pour l'humanité entière, devra sans doute, à l'avenir, tenir compte de l'esprit qu'apporteront dans sa préparation les mentalités non occidentales, plus sensibles que la nôtre à certains aspects de la réalité.

C'est surtout dans les recherches psycho-physiologiques, poursuivies là-bas depuis des temps immémoriaux, que l'Inde possède une expérience magistrale. Sans doute cette expérience est-elle gâtée par les explications théoriques, souvent fausses, dont elle prétend se justifier : il y a partout du mythe dans la chimie, la physiologie, l'anatomie même des Hindous. Mais une tradition plusieurs fois millénaire de pratique ne saurait être entièrement fallacieuse ; le pouvoir dépasse souvent le savoir. De même qu'un Leibnitz trouvait de l'or dans le fumier de la scolastique, une science plus critique encore que la nôtre dégagera ce que renferme d'authentique réussite et de données avérées l'ascèse d'un yogin ou la magie des Tantras.

L'Inde antique n'a pas de Thucydide, même d'Hérodote, ni de Seu-ma T'sien ; et c'est pourquoi la connaissance de son passé est à ce point précaire, que presque aucune date ne pourrait être précisée sans les données grecques et chinoises. L'intérêt que porte cette civilisation à ses ancêtres n'est pas celui d'une curiosité objective, mais d'une fidélité. De même que la patrie indienne ne consiste guère en orgueil, en égoïsme impérialistes, mais se manifeste en profondeur, en conscience de prolonger le kûla ou souche familiale depuis l'âge des *rsis* semi-divins, l'attachement au passé demeure tout traditionnel. Monarchies, sectes, écoles spéculatives trouvent leurs titres de gloire dans leurs généalogies de héros, de patriarches, de saints. C'est la seule façon dont l'individu, à l'indienne, soit honoré : comme repère dans une filiation. D'où la forme particulière de l'histoire : des histoires particularistes, jamais d'effort visant à dominer un certain nombre de séries et à en exposer les manifestations synchroniques.

L'esprit hindou s'intéresse donc aux annales, mais bien peu remontent à une époque antérieure au VII^e siècle. Les généalogies renferment sans doute beaucoup d'arbitraire, dû à des fraudes pieuses ou à des subterfuges intéressés de la politique. Cependant, lorsqu'un grand nombre de traditions auront été confrontées par une critique objective, sans doute des résultats apparaîtront-ils, pourvu que soit poursuivie la voie ouverte par Pargiter. On pourra faire alors abstraction de l'allure épique ou lyrique des récits et découvrir dans ces « Antiquités », par exemple, que sont les Purânas, mêlées au fatras des « vieilleries », de substantielles données historiques. Nous ne pouvons plus, aujourd'hui, méconnaître combien il est normal aux peuples de ne consigner leur passé qu'en termes d'éloge ou de blâme, les récits ayant visé à servir l'action ou à promouvoir des intérêts, non pas à établir des faits. Le culte du vrai, ainsi que l'art pour l'art, sont des préoccupations très récentes et exclusivement européennes.

Les problèmes indiens.

S'il est vain de reprocher à l'Inde son attitude fort différente de la nôtre à l'égard du connaissable, il nous appartiendrait, par contre, de chercher par l'effet de quelles contingences ont été prises, là-bas ou ici, telles attitudes. Nous reconnaitrions que le problème intellectuel et le problème social de la civilisation indienne se correspondent.

Le problème social, nous l'avons maintes fois indiqué, consiste en cette besogne indéfinie : la brahmanisation d'un chaos démographique jamais complètement assimilé par l'élite indo-européenne. Le problème intellectuel consiste à sauvegarder, à promouvoir une orthodoxie parmi le plus déconcertant amalgame de traditions et de techniques.

Voilà pourquoi la tâche spéculative fut d'outre en outre scolastique, ainsi que dans les civilisations confucéenne, judaïque,

chrétienne, islamique, où, de même, une orthodoxie fondée sur un enseignement traditionnel a prétendu trouver dans le système de la connaissance acquise une armature. Ce qui distingue la scolastique indienne, c'est qu'elle appartient à une caste, et que le problème théorique autour duquel gravitent ses efforts vise la délivrance à l'égard de la transmission. La poursuite de fins transcendantes, tout à fait extérieures à l'ordre naturel, souvent à rebours de la nature, contribua sans doute à détourner les esprits de s'intéresser aux faits. Cela semble si vrai, que même lorsque l'Inde a constitué des techniques sans prétention transcendante, par exemple en art plastique, en économie, en législation, en médecine, en érotisme, elle procéda par *pramânas*, c'est-à-dire par canons relativement *a priori*, non par enquête objective destinée à chercher dans les faits leurs lois. Chose normale encore à travers l'humanité, l'esprit positif n'étant qu'une attitude toute récente et très limitée.

Le problème de la délivrance, si central qu'il fût, ne sortit jamais de l'ordre spéculatif et ne suscita aucune aspiration vers ce que nous appellerions une plus grande justice sociale. L'ignorance complète, chez les masses populaires, ne mettait à leur portée ni le pouvoir matériel, ni les facteurs religieux qui eussent pu servir à leur libération. Aucun effort ne vise, à travers l'histoire, la conquête de la liberté politique. Ni les individus, ni les groupes ne briguent des droits plus étendus que ceux qui résultent pour chacun de sa naissance. La liberté de chacun réside en son droit, sans doute, mais aussi en son devoir : *dharma* désigne indistinctement ces deux idées. La seule injustice consiste en la confusion des dharmas, autrement dit en la mixture des castes ; mais on est libre en jouissant de son dharma propre, ce qui suppose que l'on respecte celui d'autrui. C'est donc la fidélité à la tradition qui garantit la liberté. Aucun progrès ne se conçoit en dehors du maintien

de l'ordre, qui tient compte de la nature des êtres. On peut par faire l'administration publique, mais non pas chercher un idéal meilleur ou des formes sociales nouvelles.

La seule servitude véritable réside, au jugement de l'Inde, en la méconnaissance de la réelle nature de l'esprit ; aussi, abstraction faite de cette propédeutique, l'ascétisme, l'affranchissement n'est-il demandé qu'à l'intelligence. Si la foi a un rôle à remplir — dans le Brahmanisme comme confiance en un rite, dans le Bouddhisme comme refuge en le Triple Joyau — elle implique toujours une assurance pleinement raisonnable, elle ne recèle jamais de doute ni ne requiert aucune affirmation libre. Non seulement l'Inde se refuserait à dire : *credo quia absurdum*, mais jamais elle n'admettrait, comme l'Europe a pu le faire, que la sincérité de l'adhésion compensât l'obscurité du connaître. Cette Asie, que nous taxons de confuse mysticité, eût considéré comme folie ce à quoi nous autres avons maintes fois consenti : la notion d'une croyance irrationnelle, bonne et nécessaire, quoique irrationnelle.

L'esprit, conçu à l'indienne.

L'analyse des systèmes religieux et philosophiques, ainsi que l'examen du vocabulaire psychologique, nous font découvrir chez les Hindous une conception de l'esprit fort différente de la nôtre. Conception éminemment dynamique, opposée à ce passivisme dont nous ont persuadés et l'idéaliste Platon, pour qui l'intellect reflète des intelligibles éternels, et le sensualiste Épicure, pour qui nos sens reçoivent des images émancipées des choses.

L'Inde ne connaît pas d'« états » de conscience. Le phénomène, objectif, ou subjectif, est *vr̥tti*, « tourbillon » ; de fait l'opération démiurgique, la fonction royale, l'œuvre bouddhique mettent en branle la roue de la loi, cette roue qui, selon le sens de sa rotation, fait servitude ou affranchissement, exis-

tence ou salut. Le phénomène s'appelle encore *samskāra* ou *samskrta*, « confectionneur » ou « confectionné », expressions qui attestent, dans une existence actuelle, prolongement et combinaison de facteurs antécédents.

La racine *as* (*asti* = ἔστι = est), qui correspond à notre notion d'être, n'a pris aucun développement. Par contre, sur la racine *bhū*, devenir, ont bourgeonné d'exubérantes frondaisons, dans lesquelles l'être apparaît, si l'on peut dire, et en fonction des complexités syntactiques, à l'actif, au passif, au causatif, au désidératif, à l'intensif (1). Une infinité de nuances spécifient ainsi le devenir, qu'elles opposent à l'inertie du τὸ ὄν ou des τὰ ὄντα auxquels la tradition grecque habitua notre philosophie.

L'esprit tel que se le représentent brahmanes ou boudhistes, loin de refléter comme un miroir, resplendit comme une lanterne. Par les organes des sens il irradie sa lumière propre au dehors et perçoit ce qu'il éclaire. La sensation ne passe pas pour réceptive, mais pour appréhensive (*grahana*) ; l'esprit entier y intervient. Les images, loin de nous arriver de l'extérieur, sont tenues pour spontanées. On a, en effet, les perceptions qu'on a méritées. Ce que nous prenons pour objet, c'est le résidu de nos expériences, l'achèvement de l'acte pour lequel nous construisons la chose.

Pas plus que la sensation ne diffère de l'intelligence, l'imagination ne se distingue de l'intellect ; elle ne passe nullement, comme chez nous, pour solidaire de fonctions réceptives. Au lieu de se présenter comme fantaisie capable à la fois d'erreur et de génialité, elle dispose de normes, que nous imputons, nous autres, à la raison. Nous visons ici certaines

(1) *Bhavati*, il devient ; *bhūyati*, il est devenu ; *bhāvayati*, il fait devenir ; *bubhūṣati*, il souhaite devenir ; *bībhāvayisati*, il souhaite faire devenir, *bobhāvīti*, *bobhāvati*, *bobhoṭi*, *bobhūyate*, il a l'habitude de devenir. Adjectifs et noms pullulèrent sur les divers rameaux de cette souche verbale. Voir notre communication de mars 1929 à la Société française de Psychologie : *Journal de Psychologie*, 1930.

images de *pramāna*, correctement produites, qui servent de patrons à la logique comme à l'esthétique. Pas d'autre prototype du vrai que la perception bien faite ; pas d'autre prototype du beau que la création littéraire ou plastique conforme aux règles. Ni réalisme, ni idéalisme, mais de l'orthopraxie. Ces images-là ne sont à aucun degré arbitraires, ni entachées d'individualité : elles valent d'autant plus qu'elles revêtent un caractère plus traditionnel et impersonnel. Quoique subjectives, puisqu'on ne les reçoit pas du dehors, elles possèdent universalité ou nécessité parce que tout esprit indien, comme tel, les effectue. Factice ne signifie pas arbitraire. Les canons, les critères sont — comme aurait dit Taine — des hallucinations vraies.

L'Inde ne croit pas, comme nous le préjugeons depuis Socrate et Platon, que l'homme pense par idées ou concepts généraux. Le riche vocabulaire philosophique désignant les opérations qui décomposent, par emploi du préfixe *vi-*, et celles qui combinent, par usage du préfixe *sam-*, n'a rien qui équivaille à l'induction et à la déduction, à l'analyse et à la synthèse manœuvrant des concepts à la façon péripatéticienne. On peut joindre, construire, sans généraliser ; on peut dissocier, dissoudre comme ferait un acide, sans passer du plus au moins général. La raison comme « lieu des idées » ou comme système des principes qui, épanouis dans les cosmos, font les lois du monde, n'est sans doute qu'une fiction grecque, car rien de tel ne se trouve admis par la réflexion indienne.

Ajoutons que les Hindous n'opposent pas non plus, comme nous, entendement et volonté. Les mêmes mots, *kalpanā*, *samkalpa*, souvent traduits par l'un ou l'autre de ces termes, désignent un aspect de la pensée antérieur à la spécification en discerner et en vouloir : une sorte de projet, d'intention, qui peut se concrétiser en « détermination » intellectuelle ou en acte de « se déterminer » volontairement. Sans doute est-ce, pour une part, parce que l'Orient ne scinde point le vou-

loir de l'intelligence, qu'il n'oppose point, comme deux termes quasi contraires, croyance et science. Quoiqu'il n'y ait pas, à ses yeux, de liberté au sens de libre arbitre, dans le connaître, la connaissance lui apparaît comme entièrement active. Sans doute, nous autres n'avons-nous distingué entendement et volonté que parce que, concevant l'intelligence toute passive, nous avons dû reconnaître, comme capacité corrélative et complémentaire, un pur agir.

Les fonctions supérieures de l'esprit ne consistent pas, comme chez les Grecs, en spéculation, c'est-à-dire en contemplation. Selon la psychologie « normale », visant la direction de notre corps et de nos intérêts conformément à l'expérience commune, la faculté suprême est *buddhi*, synthèse des perceptions et des actions, pouvoir à la fois de discernement et de compréhension. Si, au contraire, l'esprit ne se met pas au service de la vie, mais prétend à des fins transcendantes, les opérations ultimes sont *dhyâna* et *samâdhi*, ces recueils dans lesquels la pensée obtient par concentration la puissance irrésistible, une fois vidée de l'égoïsme et de la relativité. A supposer que ces pouvoirs s'acquièrent par delà une connaissance intégrale, nous nous méprendrions : connaître et pouvoir ne font qu'un.

Voici, au propre, la clef de voûte de la philosophie indienne. Les actes qui rendent l'homme esclave sont ceux qu'il accomplit hors de la connaissance parfaite. Ceux auxquels il s'adonne avec cette connaissance, étant de pure spiritualité, non seulement n'asservissent point, mais effectuent l'autonomie par l'efficiencia. Ainsi, au point de vue définitif, il n'est plus vrai que l'Inde ait seulement cherché, négativement, la délivrance; elle veut réaliser, positivement, la liberté. L'esprit ne connaît qu'en faisant, et alors il se fait. Ses démarches qui transcendent et l'utilitarisme et la dialectique sont des opérations de magie autant que d'intelligence.

Cette conception de l'esprit, si distincte de l'eupéenne, est fonction à la fois de systèmes métaphysiques et d'expérience

intime. Le plus sûr résultat de n'importe quelle étude philosophique comparative est que les convictions expriment des structures mentales, et que les structures mentales procèdent de convictions traditionnelles. Il n'y a de faits qu'en fonction de théories, et les théories elles-mêmes sont des faits. Les types humains réalisent des opinions. En ce sens, les religions et philosophies de l'Inde ont institué l'esprit indien, dont l'analyse de moins en moins inadéquate non seulement ajoute à notre connaissance de l'humanité, mais nous permet de découvrir les relativités spécifiques de notre propre esprit. La leçon que l'Inde nous donne coïncide avec celle qu'elle s'est donnée à elle-même : mieux comprendre équivaut à s'affranchir.

QUATRIÈME PARTIE

LA VIE ESTHÉTIQUE

LIVRE PREMIER

LA LITTÉRATURE DE L'INDE

INTRODUCTION

I

LES LANGUES DE L'INDE (1).

Les Âryens, envahisseurs du Penjâb, parlaient une langue indo-européenne.

On appelle langue indo-européenne tout parler qui présente un système phonétique et morphologique analogue à celui que l'on constate dans les langues telles que : le grec, le latin, le celtique, etc. Dès que l'on connut les anciens textes de la littérature indienne, on remarqua que le vieil indien offrait des correspondances avec le grec d'Homère, avec le latin et d'autres langues européennes. Ferdinand Bopp, qui étudiait, en 1812, le sanskrit, chez Chézy, à Paris, fut frappé de ces correspondances et publia en 1816 un opusculé allemand intitulé : « Sur le système de conjugaison de la langue sanskrite en comparaison avec le grec, le latin, le perse et le germanique. » Dès lors on avait une famille indo-européenne de langues. Elle se subdivise en plusieurs groupes : l'indo-iranien, le

(1) **XXXVIII**, J. BLOCH.

grec, l'italo-celtique, le germanique, le balto-slave, l'arménien et l'albanais. L'indo-iranien, ou âryen, est la branche la plus avancée à l'est relativement au territoire autrefois occupé par ces parlers. Nous disons « autrefois », car, maintenant, des parlers indo-européens sont répandus sur la terre entière (ainsi l'anglais, le français, le portugais et l'espagnol, etc.).

Sur l'aire qu'il allait occuper, l'âryen avait déjà trouvé le dravidien. Le groupe dravidien ne semble pas être particulièrement apparenté à aucune des langues connues. On a tenté récemment de le rattacher au groupe ouralien (1). Le dravidien actuel, langue vivante du sud de l'Inde, comprend le tamoul, parlé par plus de 18 millions d'hommes, dans le sud de la péninsule et la partie septentrionale de Ceylan; le malayalam (6 à 7 millions). dialecte occidental du tamoul, mais qui a une littérature propre; le telougou (24 millions) sur la côte orientale, au nord de Madras, à peu près jusqu'au 20^e degré de latitude nord et 75^e de longitude est (le méridien de Paris), tandis que la côte occidentale est en partie occupée par la langue canara ou canarèse (10 millions et demi).

Chacune de ces langues possède sa littérature. La plus ancienne — des premiers siècles de notre ère — est celle des Tamouls; elle ne cède en richesse qu'à la littérature sanskrite. La langue tamoule, ou tamile, se répand aussi en dehors de la péninsule, portée jusqu'en Afrique australe par des émigrants.

Il existe encore des parlers dravidiens dispersés au nord du Dékhan. Ce sont des îlots, toujours décroissants, de *gondi*, langue d'une nation déchue, de *kolami* et de *bhili*, aussi menacés de disparaître, et de *kui*, un peu plus important.

Le dravidien semble avoir occupé autrefois un territoire plus vaste; peut-être se parlait-il dans toute l'Inde et même au delà de ses frontières. Il a laissé en Béloutchistan oriental

(1) Cf. *Zeitschrift für Indologie u. Iranistik*, 3, 1; *Dravidisch u. Uralisch*, par O. SCHRADER.

un dialecte de sa famille, le *brahui*, parler à peine de 200 000 individus environ. Des langues indiennes et iraniennes empiètent de plus en plus sur ce dialecte. Le *brahui* est intéressant comme témoignage de l'ancienne expansion du dravidien. Expansion momentanée, due à une conquête, ou bien état permanent? Cette seconde hypothèse semble assez plausible.

Le dravidien, qui cède actuellement à la poussée des langues aryennes de l'Inde, avait autrefois refoulé des parlers austro-asiatiques (1). Il en reste des débris (2) sous la forme des dialectes « himalayens » (à peu près 100 000 individus) et des dialectes *mundâ* dans l'est de l'Inde, au Bengale, parlés par environ 3 millions d'hommes. Par les langues *mundâ*, l'histoire linguistique de l'Inde communique avec le groupe *môn-khmer* de l'Indochine.

La langue apportée à l'Inde par des tribus aryennes a dominé la péninsule. Elle comprend les stades historiques suivants : le vieil indien, le moyen indien et l'indien moderne, ou nouvel indien.

Le vieil indien, c'est, en premier lieu, le védique ou la langue des chants du *Rgvéda*. Il se distingue encore si peu de l'iranien des textes sacrés, de l'*Avesta*, qu'en sachant le védique on arrive à comprendre l'avestique. Le védique n'est pas une langue parfaitement une; au contraire, il accuse un long développement; on y constate des innovations et des influences du dehors. Certains hymnes sont très archaïques, d'autres — ainsi tout le livre X — attestent une langue sensiblement plus jeune.

A cette étape de développement linguistique du *Rgvéda* X, appartiennent les autres Védas, les *Brâhmanas*, les *Āranyakas*, les *Upanisads* et, en partie, les *Sûtras*. Dans ces derniers, les

(1) Sur les langues austro-asiatiques, voir les articles de J. PRZYLUŚKI dans le *Journal asiatique* (1925) et dans XXXVIII.

(2) *Ibid.*, PRZYLUŚKI.

mantras, formules tirées du Rg, représentent encore l'ancien stade linguistique.

Vers la moitié du IV^e siècle avant Jésus-Christ, le parler a été codifié par le célèbre grammairien Pânini. C'est la langue sanskrite ou « parfaite » (*sam*, ici *sams* + *krta* veut dire « orné », « arrangé »), langue sacrée au même titre que le védique et, plus encore que celui-là, moyen d'expression de la haute spiritualité indienne. Elle n'a jamais été le parler du peuple. On l'étudiait, on l'apprenait chez les savants brahmanes (*çista*) en répétant la parole du maître. Les classes élevées parlaient le sanskrit, les autres le comprenaient seulement. C'était un des privilèges de l'instruction. Ainsi, dans les drames indiens, les principaux personnages : le roi, les brâhmanes et, parmi les femmes, les religieuses et les courtisanes parlent sanskrit ; tous les autres s'expriment en dialecte populaire. Le sanskrit est aussi la langue des grandes épopées, dont l'une au moins (*Mahâbhârata*) est d'origine populaire. On peut en conclure que même si le peuple ne parlait pas le sanskrit, il y eut une époque, avant sa formation savante, où on ne le distinguait guère des dialectes courants.

La division généralement adoptée pour le vieil indien est donc le vieil indien proprement dit, ou le védique, et le vieil indien plus récent, ou le sanskrit.

La langue des *Brâhmanas*, etc., est aussi appelée post-védique. Dans le sanskrit lui-même, on distingue des couches chronologiques : le s. de Pânini, le s. épique et le s. classique, ou langue de la littérature post-pâninienne.

Certains appliquent au védique le terme de « sanskrit védique ». L'expression est commode au point de vue de l'unité, mais prête au malentendu, car on pourrait croire que le sanskrit fut la continuation, en ligne directe, du védique, ce qui n'est pas le cas. Les formes grammaticales du sanskrit s'appuient sur un dialecte proche du védique, mais autre.

A côté du védique et du sanskrit, langues des hymnes et des invocations, langues sacrées et savantes, se développèrent sur le fond aryen des parlers populaires ou *prâkritiques*, auxquels la langue sacrée elle-même empruntait quelquefois des façons de prononcer et de s'exprimer, comme le fait souvent l'élite sous l'influence de la masse. Du reste, au moment où le védique, devenu ancien et peu compréhensible, céda au sanskrit son rang de langue savante, les *prâkrits* arrivèrent eux-mêmes à une certaine maturité et formèrent le moyen indien.

Quelques nouvelles langues littéraires sont nées ainsi. La plus importante est le *pâli*, actuellement langue d'église des bouddhistes de Ceylan, de Birmanie et du Siam. On ne sait pas exactement où et quand elle a été parlée avant de servir à la prédication des disciples du Bouddha et à la rédaction du canon bouddhique. Le Bouddha étant originaire du Magadha, on a cherché dans la *mâgadhi* le prototype du *pâli* ; il est cependant plus probable que le *pâli* repose sur le dialecte d'Ujjayini, dont le maître a pu se servir pour être compris par tous ses auditeurs.

Une partie du canon bouddhique a été rédigée en sanskrit. Certaines œuvres, certains fragments en vers intercalés dans la prose, attestent non plus du sanskrit pur, mais un parler approchant du moyen indien que E. Senart a dénommé « le sanskrit mixte ».

Les Jainas ont aussi recouru au moyen indien pour exprimer leur doctrine. On distingue le *prâkrit jaina*, langue du canon jainiste, et la *mahârâstrî jaina*, langue des commentaires et des œuvres jainistes profanes.

En dehors de ces deux principales langues d'église, on connaît encore la *mahârâstrî* du pays des Marathes, qui a produit une belle littérature ; la *çauraseni*, dialecte des environs de Mathurâ et en même temps langue des femmes nobles dans les drames ; la *mâgadhi*, le parler des classes infé-

rieures dans les drames, et la *pañçâci* qui y est l'idiome du bas peuple. Les Indiens attribuaient la *pañçâci* aux démons *Piçâca*. Mais c'était simplement la langue d'un peuple soumis et *âryanisé*. Elle est aussi la langue littéraire. Un ouvrage narratoire tout à fait remarquable, la *Brhathatkā* de *Gunādhyā*, fut écrit en ce dialecte.

Enfin toute une variété de *prākritis*, soit vivants, soit connus seulement par les drames, en général tout ce qui dévie du *sanskrit*, s'appelle *apabhramça*, « qui s'est détaché, tombé de... », c'est-à-dire détaché du tronc principal qu'est la langue sacrée.

Les langues modernes dérivées du même fond *aryen* sont nombreuses. Parmi les principales, citons : la *sindhî*, la *gujaratî* et, en partie, l'*hindî* qui forment le groupe ouest ; du groupe est, la plus importante est la *bengalî*, à laquelle s'ajoutent la *bihâri*, l'*uriyâ* et l'*assâmi*. Dans le sud de l'Inde, on parle surtout la *marâthî*, et, dans le nord, la *kaçmîrî* et la *naipalî*. La langue à peu près commune à tous les habitants, au moins très répandue et par conséquent utile au voyageur, est l'*hindustânî* ou l'*urdu*. C'est l'*hindî* des camps de soldats mahométans concentrés aux environs de Delhi au *xii^e* siècle. Ce parler, mélangé de persan et d'arabe, comportant aussi l'écriture arabe, servit, à partir, du *xvi^e* siècle, d'expression à une littérature assez considérable.

II

L'ÉCRITURE.

Les *Âryens*, à leur entrée dans l'Inde, apportaient déjà une littérature, mais orale. Longtemps s'est maintenue la tradition de confier les œuvres littéraires à la mémoire sans les écrire. Aujourd'hui même, quoique les Indiens aient adopté la science et les méthodes de recherches européennes,

ils préfèrent apprendre de vive voix, sur la parole du maître. L'homme instruit s'appelle *bahuçrula*, « qui a beaucoup entendu ». Lire, pour eux, c'était entendre, écrire c'était garder dans la mémoire ou y transmettre. Aussi nous étonnent-ils encore maintenant par leur facilité à apprendre par cœur. Des conteurs vont dans les villages et, pendant de longues veillées, récitent des poèmes entiers devant un auditoire inlassable comme eux; des rhapsodes allaient dans les cours princières et chantaient des histoires interminables et compliquées sur les gestes de Râma ou des Pândavas. On n'entend pas parler de livres, *pustaka*; ce mot ne se rencontre pas dans les vieux textes. Il semble venir de l'iranien *post*, « peau » (1) : des textes sacrés d'Avesta ont été écrits sur des peaux de vache travaillées à cet effet. Plus usité, *pâthaka*, maintenant « le lecteur » ou « celui qui enseigne », équivalait originellement à « récitateur ».

Les Indiens prétendaient que leurs textes sacrés étaient mieux conservés par la mémoire et par l'oreille que par des manuscrits. On croyait même profaner la parole divine — et la plus grande partie de leur ancienne littérature est la parole de Brahmâ — en la révélant à quiconque savait lire. Les Védas n'ont été écrits que très tard, à la fin du xviii^e siècle et au début du xix^e siècle, sous l'influence des Européens et par « la trahison » de quelques brâhmanes. Les énormes littératures brahmanique et bouddhique ont été produites, conservées, répandues sans l'aide de l'écriture. Et, pendant de longues périodes de la vie monastique du bouddhisme, quand la communauté manquait d'un texte, elle empruntait un moine savant à une autre communauté, comme aujourd'hui nous empruntons des éditions rares aux vieilles bibliothèques. Le moine venait, récitait son « livre », et le texte se réimprimait sur le cerveau des auditeurs.

(1) Cf. R. GAUTHIOT, *Mém. Soc. Ling.*, XIX, 1915, cité dans B. LAUFER, *Sino-Iranica*.

Cela ne veut pas dire que l'écriture n'existât point. Les premières inscriptions datées appartiennent au temps d'Açoka (III^e siècle avant J.-C.). Si le roi a pu s'adresser au peuple par écrit, il a fallu que ce peuple sût lire et, par conséquent, dans la plupart des cas, écrire. Seulement l'usage n'en était pas préféré à d'autres modes d'enseignement.

La plus ancienne écriture indienne, la *brāhmī*, nommée ainsi pour avoir été dictée par le dieu Brahṁā, repose sur l'alphabet sémitique. Des marchands qui faisaient commerce avec Babylone ou même avec les Phéniciens l'ont sans doute introduite de très bonne heure, vers 800 avant Jésus-Christ, pour leur usage commercial. De là elle a passé dans les chancelleries des rois ; et les signes sémitiques, pour être adaptés à la phonétique aryenne, furent multipliés et transformés.

Un autre alphabet, la *kharosthi*, accuse plus nettement son origine araméenne. Les voyelles y sont à peine marquées et les mots s'écrivent de droite à gauche. La *kharosthi*, introduite au VI^e siècle dans le nord-ouest de l'Inde, grâce à la domination perse, était assez répandue au Turkestan chinois sous les Kouchanes (I^{er} - II^e siècles de l'ère chrétienne).

L'alphabet le plus généralement employé est la *nāgarī*, « (écriture) urbaine », ou *devanāgarī*, « (écriture) urbaine et divine (ou royale) », dérivé de la *brāhmī*. C'est une écriture syllabique. Ainsi, par exemple, si nous avons devant nous les signes *k d l*, on les lira, de gauche à droite, *kadala*, « bananier », car, s'il n'y a pas de signe particulier pour une autre voyelle, on lit toujours *a*.

On écrivait donc très peu et très tard. Ce n'est que quelques siècles après Jésus-Christ que des textes — rares, il est vrai — engagent les hommes de bien à transcrire les livres d'étude et à les répandre. Mais l'habitude était de garder la science pour soi, comme don personnel et privilège de caste. Celui qui voulait l'acquérir n'avait qu'à se rendre auprès d'un maître réputé.

Et encore fallait-il appartenir à la classe supérieure. Les brahmanes défendaient jalousement l'accès à la connaissance. « Si un *çâdra* », lisons-nous dans un vieux recueil de lois, « écoute les Védas, qu'on lui remplisse les oreilles d'étain fondu..., s'il ose les réciter, qu'on lui coupe la langue ». Même si la pratique n'était pas toujours aussi atroce, l'interdiction exprimée en pareils termes prouve qu'on s'opposait de toute manière à la divulgation du savoir. Par conséquent, on évitait de le confier à l'écriture, accessible à tous.

Le danger n'était pas très grand, vu la fragilité des matériaux de l'écriture. On écrivit longtemps sur l'écorce de bouleau ; on aima encore à écrire, après qu'on connut le papier, sur des feuilles de palmier ou des tablettes de bois. Dans le climat humide de l'Inde, les manuscrits se détériorent vite. Ils se conservent mieux dans le climat sec du Turkestan. Sir Marc Aurel Stein a trouvé, en 1900, 500 tablettes couvertes d'écriture dans le sable du désert de Taklamakan. Mais généralement les manuscrits ne sont pas anciens. Nous n'en avons pas d'antérieurs au ^{xii}^e siècle. La plupart des documents sont écrits sur du papier, que les Musulmans ont fait connaître à l'Inde à partir du ^{xiii}^e siècle. — On se servait aussi de plaques de métal, plus ou moins précieux selon l'importance du document ; on s'est même amusé, au ^{xiii}^e siècle et plus tard, à graver des drames entiers sur des rochers. Chose singulière, ce ne sont pas les meilleures œuvres que l'on a ainsi fixées. Mais les Musulmans d'alentour ont pris les pierres pour la construction de leurs mosquées.

III

L'ÉTUDE DE LA LITTÉRATURE INDIENNE EN EUROPE.

Les premiers renseignements sur la langue et la littérature sanskrite nous viennent des missionnaires. Le carmélite autrichien Fra Paolino de Saint-Bartholomeo, s'appuyant sur les

travaux de ses prédécesseurs du xvii^e siècle, Abraham Roger et le jésuite Hanxleden, comme sur sa connaissance directe de l'Inde, publia, en 1792, une grammaire sanskrite et, en 1798, un mémoire sur les langues et les religions indiennes.

A la fin du xviii^e siècle, la France se désintéressa de l'Inde. L'Angleterre s'en occupa et le petit Fort-William de l'East-India Company devint le noyau du futur Empire indien de la Couronne britannique. Quoiqu'on puisse dire des malheurs que la mauvaise politique de la Compagnie a attirés sur les Indiens, il faut reconnaître, à l'honneur des Anglais, qu'ils ont désiré connaître leurs nouveaux sujets. Ils en avaient des raisons assez pressantes, parce que les coutumes de l'Inde rendaient difficile la tâche des colonisateurs étrangers. Warren Hastings, le premier gouverneur du Bengale, fit extraire des recueils sanskrits des lois un code pratique dont il fit préparer une version en persan ; celle-ci fut enfin traduite en anglais (1776). Il était encore impossible de la traduire directement : les Anglais ne savaient pas le sanskrit, les Brahmanes ne savaient pas l'anglais.

Connaître la loi indienne était donc un des premiers soucis des administrateurs anglais. William Jones, juge au Fort-William, eut le courage d'apprendre le sanskrit pour traduire l'ancien recueil des lois attribuées à Manu ; en même temps, amoureux de l'Inde, il fonda l'Asiatic Society of Bengal qui a beaucoup contribué à faire connaître l'Inde en Europe. Mais de plus haute importance, pour le grand public lettré, étaient les traductions des chefs-d'œuvre de la littérature sanskrite : le drame *La Reconnaissance de Çakountalâ*, traduit par Jones en 1783, la *Bhagavadgîtâ* et les fables du *Hilopadêça*, traduites par Charles Wilkins en 1785 et 1788, ont éveillé un intérêt quelque peu romantique pour l'Inde. Gœthe lui-même fut saisi d'admiration. Son fameux distique sur Çakountalâ n'est que trop connu.

Le véritable fondateur de la philologie sanskrite a été Henry

Thomas Colebrooke. Ni littérateur ni poète, mais savant de vocation, il dirigea successivement ses recherches presque sur tous les domaines de la pensée indienne, en commençant, lui aussi, par la traduction (1797) d'un recueil des lois sur l'héritage et sur les contrats, préparé par les pandits (*pandita* : savant). Colebrooke n'avait pas l'enthousiasme de Jones ou de Wilkins. Max Müller qui, plus tard, en Angleterre, lui fut présenté comme un jeune homme de talent, railla sa sécheresse. Mais, par ses travaux et par l'acquisition aux Indes d'une riche collection de manuscrits, Colebrooke a créé des savants.

Bientôt les Français prirent part au mouvement. En 1801-1802, Anquetil Duperron publia sa traduction des Upanisads du persan en latin, et, quoique les critiques n'aient pas manqué, l'émotion fut grande.

Mais Duperron ne savait pas le sanskrit. A.-L. Chézy, premier professeur de sanskrit au Collège de France, avait appris cette langue seul, sans maître et sans aller aux Indes, grâce aux travaux des Anglais et aux manuscrits de la Bibliothèque Nationale.

La Bibliothèque possédait environ 200 manuscrits. Ils ont été catalogués vers 1807 par A. Hamilton et L. Langlès. Hamilton, revenant des Indes où il avait appris le sanskrit, se trouvait à Paris, en 1802, quand s'ouvrirent les hostilités entre Napoléon et l'Angleterre; il dut rester quelques années à Paris. Il initia au sanskrit Frédéric Schlegel, qui fut promoteur de la philologie indienne en Allemagne et responsable en grande partie des fantaisies enthousiastes sur la sagesse antique des Aryens, sur l'âge d'or du *Véda* et sur « la langue mère ». Ces idées-là trouvaient encore écho cinquante ans plus tard.

Chézy avait donné à l'Allemagne le premier professeur de sanskrit. C'était son élève Auguste-Guillaume Schlegel. Un autre de ses élèves fut Fr. Bopp, l'auteur de la première grammaire comparée basée sur le sanskrit. Les frères Schlegel,

Bopp et W. von Humboldt ont introduit l'indianisme dans les cadres et les programmes de la science allemande, tandis que le poète Rückert révélait la poésie indienne aux masses intelligentes de l'Allemagne, bien qu'il la transformât en écho romantique d'un Orient à l'européenne.

L'indianisme du début du xix^e siècle ne s'occupait que de la littérature classique. On avait à peine une faible idée du Vêda et on ignorait tout du bouddhisme.

C'est Eugène Burnouf, professeur au Collège de France (mort en 1852), qui a fondé l'étude critique du *Vêda*, comme il a fondé celle de l'*Avesta*, de la langue pâlie et du bouddhisme. L'enseignement, trop court, de Burnouf, fait époque dans la philologie indo-iranienne.

Parmi les élèves de Burnouf se trouvait Rodolphe Roth. Il transporta les études védiques en Allemagne, tandis que F. Max Müller, l'autre grand élève de Burnouf, les introduisait en Angleterre et entreprenait l'édition complète des Hymnes du *Rgvêda* avec le commentaire de Sâyana.

L'essor donné par Burnouf continue et il serait trop long d'énumérer les plus grands dans cette longue liste de travailleurs et de travaux. Nommons parmi ces derniers le *Catalogus Catalogorum* de Th. Aufrecht, fruit d'un labeur de quarante ans, répertoire des manuscrits sanskrits de toutes les grandes bibliothèques de l'Europe et de l'Inde ; le *Grand Dictionnaire* de Pétersbourg, en sept volumes, publié (1852-1875) par Otto Böhtlingk et Rodolphe Roth.

Aujourd'hui « l'indianisme » est le nom d'un domaine si vaste que la vie et les forces d'un seul homme ne suffisent plus à l'embrasser. Aussi les spécialisations se multiplient-elles, et les écrits paraissent tous les ans plus nombreux. D'autre part, l'indianisme a attiré dans son orbite la connaissance de l'Asie Centrale, de l'Extrême-Orient et même, depuis le problème des Hittites, la connaissance de l'Asie Mineure. Avec les études iraniennes, il était déjà lié depuis longtemps. Bientôt le terme

« indianisme » sera aussi vague que le serait par exemple l'« européisme occidental » ou quelque autre terme de ce genre. Mais sous le vague du nom se cachent nombre de disciplines précises et de travaux exacts.

D'anciens problèmes, momentanément négligés, se présentent de nouveau à l'examen des savants. La question des Védas, remaniée depuis Burnouf par E. Bergaigne, reparait à l'ordre du jour. L'époque est aux vérifications, aux doutes et aux reprises des recherches sur des bases imprévues, dans de nouvelles directions. Nous vivons le moment d'une activité aussi inlassable que hardie.

IV

LA LITTÉRATURE DE L'INDE.

La littérature indienne est âgée de trois mille ans au moins. Elle s'est développée sur un territoire égal aux deux tiers de l'Europe.

Elle s'étendit de l'Asie Centrale au Japon et du Tibet en Indonésie.

Son caractère est essentiellement religieux. Cela vient sans doute de la nature des Indiens, mais aussi, et plus encore, du fait que les œuvres anciennes ont passé par la rédaction brahmanique. D'autre part, le premier monument de cette littérature, le *Rgvéda*, demeura un modèle et mit son empreinte sur toute la production ultérieure.

Néanmoins les Indiens ont cultivé tous les genres littéraires. Mais un domaine où ils se taillèrent une place exceptionnelle, c'est la grammaire. L'Inde la première, et seule jusqu'au début du siècle dernier, sut penser philosophiquement sa langue. Elle parvint dans cette étude au degré suprême d'observation sans parti pris, observation nette et précise.

Quoique les langues *prākritiques* et les idiomes non aryens de l'Inde aient développé des littératures assez riches, nous

nous bornons ici aux œuvres en védique et en sanskrit. On ne peut cependant pas laisser complètement de côté la littérature pâlie. Elle est liée trop intimement à tout ce qui, dans la production sanskrite, est d'origine populaire ; elle est trop enracinée dans la pensée et les traditions plus qu'indiennes — aryennes même, pour qu'on la néglige dans la présentation générale du génie de l'Inde.

On pourrait donc dire que nous allons traiter de la littérature profane. Mais ce mot ne peut s'appliquer à l'Inde. Que les plus anciens textes ne nous soient parvenus que sous la forme des chants religieux, où se mêle parfois un peu d'histoire, cela ne nous étonne pas ; ce fait a eu lieu ailleurs. Mais que toute la littérature semble sortie des milieux sacerdotaux ou, au moins, avoir subi leur empreinte, ce fait-là est particulier à l'Hindoustan.

Notre intention est de présenter le développement de la littérature indienne depuis les temps anciens jusqu'à la conquête musulmane.

La plus ancienne phase est la littérature védique et post-védique. Elle se compose en premier lieu des *Védas* ; en second lieu des *Brâhmanas*, des *Upanisads* et des *Sûtras*.

Il est difficile de dire quand cette période commence. On la considère comme terminée quelques siècles avant Jésus-Christ, bien que des œuvres de la même inspiration et subissant l'influence de la même langue aient encore pu paraître assez tardivement. Cela est vrai surtout pour les *Upanisads*, et aussi pour quelques *Sûtras* et *Brâhmanas*.

A la même période prennent racine les récits populaires concernant des faits demi-historiques, demi-légendaires, trame des grandes épopées comme des fragments épiques en prose, ces *gesta deorum* indiens appelés *Purânas*. Le *Râmâyana*, poème savant, était déjà connu — au dire des Indiens — comme œuvre achevée avant Jésus-Christ, tandis que le *Mahâbhârata*, plus populaire et plus chaotique, ne semble avoir été finale-

ment rédigé qu'aux premiers siècles (iii^e ou iv^e) de notre ère (1). Quant aux *Purânas*, certaines de leurs parties atteignent en antiquité l'âge védique, mais leur rédaction fut assez tardive et des œuvres des vii^e et viii^e siècles après Jésus-Christ portent encore ce titre (*Purâna* = « ce qui a eu lieu autrefois »).

Contemporains des épopées et des *Purânas* sont les fables et les contes. Le bouddhisme nous a laissé les *Jâtakas* en pâli, contes populaires adaptés à l'illustration des vies successives du Bouddha, antérieures à celle où il apparaît possesseur de la vérité absolue. Ces *Jâtakas* existaient déjà, sinon en recueil, au moins en fragments, au iii^e siècle avant Jésus-Christ. On en a gravé des scènes sur les piliers qu'Açoka avait fait élever à Barhut et à Sâncî. En sanskrit des fables d'animaux intercalées dans les strophes gnomiques ont formé deux recueils qui se superposent, le *Hitopadeça* et le *Pañcatantra*. On ignore la date de leur première rédaction, mais un de ces ouvrages était déjà bien connu en Perse au vi^e siècle de notre ère, et sans doute avant. Par contre, l'éclosion du roman est le fruit du travail savant des poètes qui cherchaient à plaire à l'élite raffinée et cultivée sous Harsa et ses pareils.

En dernier lieu s'est développé le genre dramatique ; il appartient tout entier à l'ère chrétienne. Le drame, la poésie lyrique, cultivée de bonne heure, mais parvenue assez tard à sa floraison, et le roman d'aventures caractérisent de leur éclat l'époque dite de la Renaissance indienne, qui commence sous les Guptas (début du vi^e siècle), mais préparée par le contact avec le monde hellénique.

(1) S. LÉVI, **XV**, t. V, 1915.

CHAPITRE PREMIER

LE RGVÉDA ET SES SUITES

I

L'AGE DU Rgvéda.

Il a déjà été fait allusion, en ce livre, à la difficulté de dater le Rgvéda. Tandis que Max Müller était d'avis de fixer l'an mille avant Jésus-Christ comme la plus basse limite de sa rédaction, bientôt après la connaissance de la langue de l'*Avesta*, très semblable à celle du Rgvéda, a fait rapprocher ce recueil de quelques siècles vers notre ère. Maintenant que l'antiquité relative de l'*Avesta* semble gagner des suffrages, l'ancienneté du Rgvéda en bénéficie. D'autre part, on découvre, dans les chants védiques, des souvenirs d'une vie qui a pu être menée bien loin de l'Hindoustan, loin dans le temps et dans l'espace ; des éléments asianiques semblent s'y mêler aux éléments indiens. On a une tendance à faire remonter certaines parties à l'époque des Hittites en Asie Mineure (1). Il ne faut pas oublier non plus ni la thèse hardie de H. Jacobi (2), ni celle de Bâl Gangâdhar Tilak de Bombay (3). Ces deux opinions ont été énoncées en même temps, indépendamment l'une de

(1) Cf. WUST, dans **XXVII**, 34 (2).

(2) H. JACOBI, *Ueber das Alter des Rig-Veda*, dans « Festgruss an Rudolph von Roth », Stuttgart, 1893.

(3) B. G. TILAK, *The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas*, Bombay, 1893.

l'autre; elles présentent des conclusions stupéfiantes. Jacobi, se fondant sur l'étude du calendrier indien tel qu'on le trouve dans certains chants védiques, et sur la comparaison entre ces données et celles des *Brâhmanas*, fait remonter l'âge du Véda à plus de quatre mille ans avant notre ère. Tilak le situe à six mille ans avant Jésus-Christ. Les sceptiques peuvent toujours douter : les observations du ciel que nous conservent les textes ont-elles été exactes ?

Un autre passage de la vieille littérature indienne confirme l'hypothèse de Jacobi. Les recueils de rites familiaux, les *Grhyasûtras*, parlent d'une émouvante cérémonie de mariage. Les époux, arrivés à la fin du jour dans leur nouvelle demeure, restent assis en silence sur une peau de taureau. Leur recueillement dure jusqu'à l'apparition des étoiles. L'époux, montrant alors à sa femme l'étoile polaire, lui dit à peu près ceci : « Puisses-tu être constante comme elle, heureuse dans ma maison. » Le nom de l'étoile est *dhruva*, « ferme, constant ». Sa fidèle apparition, toujours au même endroit du ciel, est le symbole de la fidélité de la femme à son mari. Or, de notre temps, l'étoile polaire est à peine visible; on conçoit difficilement qu'elle puisse frapper l'imagination. Voilà deux mille ans, elle était encore tellement loin du pôle qu'elle en faisait le tour avec d'autres astres et ne pouvait pas passer pour immuable. Il est donc probable que l'usage visé se rapporte à un autre astre, plus brillant, qui put, en une période très éloignée, se trouver si près du pôle céleste, qu'il était, pour les gens de l'époque, leur étoile polaire. Tel était le cas de Alpha Draconis dans la première moitié du troisième millénaire avant Jésus-Christ. Or le *Rgvéda*, qui remonte à une époque bien plus reculée que les sûtras, ignore cette coutume : il semble donc antérieur au troisième millénaire.

Toutefois la seule conclusion actuellement permise, c'est que *Védas* et *Sûtras* contiennent des souvenirs d'une vie civilisée à l'état très ancien. Quant à la rédaction définitive des recueils

en question, elle a pu être l'œuvre d'une époque relativement basse, que nous ne saurions déterminer avec précision.

II

TRAITS GÉNÉRAUX DU *Rgvéda*.

Le *Rgvéda* est une collection, tardivement faite, de débris de légendes anciennes, débris de chants épiques qui n'ont jamais été une épopée entière, d'incantations et — plus rarement — de poésies lyriques. Tout cela fut adapté aux fins du sacrifice et consacré par la tradition. Les auteurs se plaisent à répéter les mêmes comparaisons, les mêmes métaphores. On est en présence de clichés qui témoignent qu'une vague période de production littéraire a précédé la rédaction. Par moments, on rencontre un intense enthousiasme religieux; d'autres fragments vibrent de haine contre les ennemis du peuple aryen. Les tableaux des fêtes, surtout des courses de chars, les images des dieux et les descriptions des phénomènes de la nature nous étonnent par leur richesse de coloris. Mais ce ne sont que les restes d'un travail échelonné sur des siècles et aucunement spontané, c'est le fruit d'une civilisation aristocratique et guerrière, déjà bien organisée et différenciée. Œuvre d'épigones, laborieuse et savante, mosaïque plus que tableau, et qui ne reflète point la prétendue société primitive, bonne et heureuse. Ils se battent plus qu'aucun autre peuple ancien, — à en croire les documents, — ils jouissent de la vie avec toute la véhémence possible, et, quant à la naïveté et la simplicité de leur foi religieuse, bien des passages des hymnes prouvent qu'elle n'était pas la règle générale. Maints traits d'ironie ou de scepticisme sont décochés à l'égard des dieux.

La langue des hymnes offre d'assez nombreux emprunts aux langues *prākritiques* (1), ce qui prouve que le parler

(1) WACKERNAGEL, *Altindische Grammatik*, I.

populaire n'était pas, à une certaine époque, séparé de la langue rituelle par un fossé infranchissable.

Des variétés de langage apparaissent entre les parties du *Rgvéda*. Ce fait semble dû ou à des différences chronologiques dans la composition, ou à la diversité des auteurs qui pouvaient appartenir à des territoires éloignés les uns des autres. La tradition attribue certains livres à des familles brahmaniques dont elle donne les noms. Il se peut que les descendants d'un sage, auteur véritable, aient partagé avec lui la gloire d'avoir transmis aux hommes la parole divine; ou peut-être aussi certaines familles de prêtres se crurent-elles détentrices exclusives des chants qui s'adaptaient plus particulièrement à leurs fonctions, par exemple de hotar, d'udgatar, etc.

Cette diversité de détail se recouvre d'une unité de versification. La métrique des *rc* est syllabique; on ne tient compte de la quantité que pour les deux derniers pieds de chaque vers. On ne devrait même pas parler de « pied » à propos de la strophe indienne : sauf les quatre ou, rarement, les cinq dernières syllabes, tout le début des vers est libre. Naturellement, lorsqu'il se compose uniquement de cinq syllabes, comme c'est le cas pour la strophe nommée *virāj*, chacune a sa quantité définie. Un vers s'appelle *pāda*, ce qui veut dire « pied », mais aussi, et plutôt, « le quart ». Trois *pādas* de huit syllabes avec la fin iambique forment la strophe *gāyatrī*, la plus usitée en védique et destinée à être chantée. Moins fréquent en védique, mais plus tard généralement employé et formant la vraie strophe épique, *çloka*, est l'*anustubh*, quatre vers de huit syllabes. D'autres strophes, comme *tristubh* ou quatre *pādas* de onze syllabes avec coupe après la quatrième ou la cinquième syllabe, ou la *jagati*, quatre lignes de douze syllabes, à la fin trochaïque, alternent avec des mètres beaucoup plus compliqués et plus savants. Nouvelle preuve d'une rédaction bien éloignée de la création populaire. Une métrique travaillée a toujours été l'objet de prédilection des poètes indiens, mais,

à la période du *Véda* et des *Brâhmanas*, le mètre prenait une valeur sacrée et symbolique. On trouve dans l'exégèse indienne, quelques siècles avant Jésus-Christ, de longues spéculations sur la mystique des mètres et sur leur rôle dans le rituel, rôle magique et des plus puissant. L'inspiration du poète et l'enthousiasme de l'auditeur sont devenus un support de la liturgie et son explication.

Reconnaissons qu'on est encore loin de comprendre tout le *Rgvéda*. A chaque instant on se heurte à des difficultés. Les Indiens eux-mêmes en avaient dès longtemps perdu la tradition au moment où leur grand Sâyana (xiv^e siècle de notre ère) se mit à commenter ces textes archaïques. Les savants modernes ne sont pas d'accord sur ce qui est d'origine indo-européenne, et ce qui est purement indien. La formation lente des hymnes à des périodes très reculées et la mise tardive en recueils posent autant d'obstacles à l'exégèse védique.

Les 1 028 *sûkta*, « hymnes » du *Rgvéda*, sont divisés en dix cercles, *mandala*. Cette division n'est que très approximativement fondée. C'est tantôt le nom du *rsi* (pron. richi), « sage », auteur, qui a servi de base à la classification ; tantôt le nom d'une famille de chantres-prêtres qui cimente, selon la tradition, plusieurs hymnes ; tantôt encore l'unité du sujet qui a groupé les chants. Ainsi II-VII sont connus comme appartenant à certaines familles ; IX s'occupe du culte de Soma ; X est le plus jeune par la langue et les idées ; I est le plus hétéroclite, ajouté plus tard au recueil primitif. Mais de même qu'à côté des hymnes de langue relativement jeune se trouvent des chants d'une antiquité incontestable, de même pour les noms d'hommes — et aussi de quelques femmes — auteurs, le principe d'unité n'est pas rigoureusement maintenu.

III

LES AUTRES VÉDAS.

Sâma-, Yajur-, Atharva-Véda.

La *Samhitâ* du *Sâmavéda* n'est que le recueil de mélodies pour chanter les hymnes sacrés. On n'y trouve pourtant aucune notation musicale. Les indications se bornent à dire à peu près : « Ceci doit être chanté sur l'air de la strophe telle ou telle. » Puis un vers ou quelques mots du début d'un hymne qui était suffisamment connu pour servir de modèle. La mélodie s'adaptait, selon les Hindous, à la strophe ; elle en découlait même : la strophe était « la matrice » du chant.

Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on se mit à noter la musique au moyen de signes particuliers, d'abord par des syllabes, ensuite au moyen de chiffres, de 1 à 7. qui correspondent à notre gamme à partir de *fa* en bas jusqu'à *sol*. Comme tout enseignement se donnait oralement, le maître était là pour donner le signal de la main et indiquer les notes avec les doigts.

Le chant avait une importance extrême dans le culte, aussi existait-il beaucoup de modes de chanter. Un écrivain tardif en compte jusqu'à huit mille (1). L'exercice de la magie qui occupe une si grande place dans l'Inde était accompagné de chants particuliers et le *Sâmavéda* devint, en dehors de son usage rituel, le préféré des sorciers et des magiciens. Il existe même un manuel de sorcellerie, le *Sâmavidhâna-Brâhmana*, qui enseigne quelles mélodies (*sâman*) il faut employer pour que le charme soit efficace. Aussi le son même des *sâman* pénétrait-il les gens d'une sourde terreur et bien que le *Sâma-Véda* appartint aux livres sacrés, les brahmanes interrompaient la

(1) CCLXXXVIII, p. 146, note.

récitation des *rc* et l'étude des Védas dès que le bruit du *sâman* venait s'y mêler. Seuls les prêtres officiants pouvaient impunément manier cette arme dangereuse.

Au point de vue littéraire cependant, le *Sâmavéda* ne présente aucun intérêt. Il reprend des strophes du *Rgvéda*, surtout des livres VIII et IX. Quelques dizaines de vers ajoutées par les auteurs du *Sâmavéda* n'ont aucune valeur.

Le *Sâmavéda* est destiné aux *udgâlar*, prêtres dont la fonction était de chanter les prières pendant le sacrifice. Pour les formules récitées à voix basse ou murmurées par les prêtres *adhvaryu*, il existait un autre recueil, le *Yajurveda*. Les *yajus* étaient de brèves invocations en prose ou en vers. On les a composées sur le modèle des strophes du *Rgvéda*; quelquefois ce n'en sont que des emprunts.

Nous connaissons deux révisions du *Yajurveda* : le Noir et le Blanc. Le Noir est plus ancien à en juger par la langue et par les imperfections de l'exposé. On l'appelle « noir » (*Krsna*) au sens d'« obscur », car ses formules sont mélangées sans aucun système avec l'explication exégétique ou le *brâhmana*. Il a été enseigné par quatre grandes écoles d'exégètes, et l'on en connaît quatre *Samhitâs* : la *Taittiriya-Samhitâ*, la *Maitrâyanî-Samhitâ*, *Kâthaka* et *Kapisthala-Kâtha-S.*; cette dernière fragmentaire.

Le *Yajurveda* Blanc porte le nom de *Vâjasaneyi-Samhitâ* parce qu'un docteur réputé, Yâjñavalkya Vâjasaneya, y est mentionné comme maître. On en connaît deux révisions, celles de l'école Mâdhyandina et de l'école Kânva, du reste tout à fait pareilles. La *Vâjasaneyi* ne contient que les formules. Leur ordonnance est claire et systématique; le soin des rédacteurs est évident. Mais les quinze dernières sections sur quarante sont d'origine plus récente et, tout en se rattachant aux idées déjà agitées dans le mandala X du *Rgvéda*, dénoncent par leur mystique l'influence des *Upanisads*. Quant à la partie plus ancienne, on y trouve, entre autres, des traces

des rites très anciens, et intéressants pour le folklore : le rite du sacre du roi et le sacrifice du cheval. Les deux cérémonies sont racontées en détail dans le *Çatapatha-Brâhmana* dont il sera question plus tard.

On se tromperait si l'on croyait le *Yajurveda* homogène au point de vue de la pensée. A côté des prières simplistes qui nomment seulement la divinité à qui on présente l'offrande, ou bien d'autres aussi peu compliquées, dans le genre de : « Donne ceci ou cela à moi qui te donne... », on rencontre des incantations sous la forme de litanies ; d'autres fois, c'est l'énumération sans fin des noms, épithètes et attributs du dieu à seule fin d'exercer une pression sur lui et de l'obliger à favoriser le fidèle. Des éléments profanes n'y manquent pas non plus, très importants pour l'historien. Il en apprend que la société comptait des artisans de toutes sortes, depuis les charrons jusqu'aux orfèvres, etc., et que les brahmanes formaient déjà une corporation, sinon une caste, privilégiée. Par endroits aussi, des malédictions ou des formules d'ensorcellement se mêlent aux prières d'un ton élevé. Ailleurs nous rencontrons des exclamations où les mots, pour nous incompréhensibles, ont pour les Hindous une valeur mystique. Il ne s'agit pas seulement de la syllabe *óm*. Tout acte n'est que le symbole d'un autre acte non révélé à nos yeux, tout objet est le symbole d'une puissance secrète, tout mot a un sens caché. On est en plein mystère. Le vulgaire s'expose toujours à des dangers dont le moindre est de rendre ses prières inefficaces. Un mot autrement prononcé, une accentuation changée peuvent déclencher sur lui des forces magiques et hostiles. Mais celui « qui sait ainsi », *evamvid*, celui qui comprend le symbolisme et la mystique des objets ou des formules sacrées, celui-là seul peut les manier impunément, à son profit et au détriment de ses ennemis.

Longtemps on n'a reconnu que trois Védas. Les textes parlent de *trayi vidyâ*, « triple science », science liturgique contenue dans les *Rg-*, *Sâma-* et *Yajurveda*. Assez tard

on a ajouté à ces Védas le quatrième, l'*Atharvavéda*.

Non que ce recueil soit plus récent. Déjà son titre décèle une origine ancienne. *Atharvan*, c'est le prêtre du feu, l'*atarš* avestique. Ce terme, venant encore de l'indo-iranien, c'est-à-dire du temps de la communauté des deux peuples, ne s'est conservé en vieil indien que dans le nom d'*Atharvan*, « prêtre magicien, sorcier ». Le titre complet et plus ancien de l'*Atharvavéda Samhitâ* est *Atharvângirasah*, ce qui veut dire : les Atharvan et les Angiras. Les premiers sont les sorciers qui opèrent des charmes bons, favorables ; les seconds accomplissent des charmes destructeurs, la magie noire. Ainsi, tandis que les Atharvan guérissent les malades, protègent contre les malheurs, etc., les Angiras envoient maladies et malheurs aux ennemis ou rivaux.

La récénsion la mieux connue est la *Çaunaka-Samhitâ*. Ses vingt livres contiennent 731 hymnes, dont certains très brefs, incantations d'une ou deux lignes (livre VII) ; d'autres longs de plusieurs dizaines de vers (XVII et XVIII). La systématisation des hymnes, toute formelle, basée sur un principe mécanique, accuse une rédaction tardive. Ainsi le premier livre se compose presque exclusivement d'hymnes de quatre lignes, le deuxième de cinq, le troisième de six, le quatrième de sept. Ensuite l'ordre extérieur se gâte un peu, mais la pensée semble compter davantage. La prose se mêle aussi à la poésie.

En général, la langue et la métrique de l'*Atharva* sont celles du *Rgvéda*, mais on constate des passages plus récents, « écrits » sous l'influence des parlers populaires. Populaire aussi et sans doute très ancien est le fond de l'*Atharvavéda* : il plonge dans les plus grossières superstitions d'un peuple non civilisé, aussi passionné et indomptable dans ses haines que dans ses désirs. Cependant le lieu et l'époque ne sont plus les mêmes que pour le *Rgvéda*. Les Atharvans connaissent déjà le tigre, donc les Aryens se sont déjà approchés de la jungle du Bengale. On parle beaucoup dans ces hymnes des brahmanes, des honneurs

qui leur sont dus et de leurs intérêts matériels : preuve non seulement que l'*Atharva-Véda* a passé par la rédaction brahmanique, mais aussi que l'état social s'acheminait vers la suprématie des brahmanes. Cette suprématie, sinon tout à fait incon nue, au moins peu marquée à l'époque védique, s'est fait nettement sentir dans les ouvrages postvédiques, *Brâhmanas* et *Sûtras*.

IV

LES BRAHMANAS (1).

A mesure que les Védas cessaient d'être clairs, leur langue devenait incompréhensible et, la tradition du culte menaçant de se perdre, des savants en rituel composèrent des traités liturgiques à l'usage des brahmanes chargés d'officier pendant le sacrifice. Il fallait surtout expliquer aux officiants la relation entre les formules qu'ils murmuraient ou les hymnes qu'ils chantaient, et les divers actes rituels, les divers gestes consacrés qu'ils accomplissaient. Ces traités s'appellent des *brâhmanas*, « explications ». Toute discussion sur un point d'exégèse est nommée ainsi et des recueils d'enseignements des écoles brahmaniques portent le même titre.

Les passages explicatifs du Yajurvéda Noir, mélangés aux *mantras*, formules, sont des premiers *brâhmanas*. La langue et les idées ont évolué depuis l'époque védique.

Les *Brâhmanas* sont en prose, — forme de la littérature scientifique. Certes, les Védas n'étaient pas exempts de prose, mais l'ensemble était poétique. Pour les *Brâhmanas*, la proportion est inverse. Si la lecture des Védas est souvent ahurissante par leurs éléments hétéroclites, la lecture des *Brâhmanas* dépasse tout en aridité et en sécheresse.

Si, toutefois, on s'engage dans leur examen, on y

(1) É. LÉVI, CLXXIX.

découvre maints renseignements sur le passé de l'Inde, sur l'expansion des Aryens dans la vallée du Gange, sur de vieilles coutumes et la formation d'une philosophie. Comme source d'informations géographiques et historiques, comme recueils d'anciennes légendes, les *Brāhmanas* offrent une richesse inépuisable, mais dans un fatras d'explications aussi minutieuses qu'artificielles, défiant toute logique. Des étymologies surprenantes d'enfantillage servent d'arguments dans la résolution des problèmes abstraits. L'identification d'objets ou de phénomènes qui n'ont rien de commun et le symbolisme poussé à outrance, comme d'autre part l'effort de tout ramener à l'unité fondamentale, témoignent d'une spéculation en voie de devenir philosophique, mais qui n'est encore que bégaiement insipide.

Tout *Véda* possède son *Brāhmaṇa*. Non que chacun l'eût dès le début. Mais à mesure que la littérature exégétique s'étendait, on composait de nouveaux traités sur les mêmes questions et on les rattachait aux parties des *Védas* qui en manquaient.

Un des *Brāhmanas* du *Rgvéda*, l'*Aitareya*, raconte une intéressante histoire qui se rattache à la suppression des sacrifices humains.

Le roi Hariṣcandra, de la dynastie solaire et de la race d'Ikṣvāku, veut avoir un fils et, pour l'obtenir, l'offre d'avance au dieu Varuna. Mais lorsque le dieu vient réclamer son dû, le roi, sous différents prétextes, fait remettre la date du sacrifice jusqu'à la majorité du jeune homme. Celui-ci achète alors à un pauvre brahmane un de ses fils, Çunahṣepa, pour l'offrir à sa place. Au moment où la victime, parée de fleurs et attachée au poteau de sacrifice, doit être égorgée, les dieux, appelés par ses plaintes, intercèdent et Varuna accorde la grâce.

Ce qui nous frappe dans cette légende, c'est l'abjection du vieux brahmane qui vend son fils pour un troupeau de vaches et se décide à lui trancher lui-même la gorge. Trouvons ici l'écho d'un changement opéré dans les esprits des Indiens védiques ; il a eu pour effet le respect de la vie humaine et la réduction des sacrifices humains aux sacrifices d'animanx, ceux-là même bientôt concurrencés par des offrandes paisibles de Soma.

Le plus important et à la fois le plus jeune de ces textes est l'« explication des cent chemins (du sacrifice?) », le *Çatapatha-Brâhmana* du *Yajurveda Blanc*. On le situe vers le ^{vi} siècle avant Jésus-Christ ; en tout cas Pânini, dont la plus basse date serait le ^{iv} siècle, semble déjà connaître ce brâhmana, mais non peut-être dans sa rédaction définitive. — Le *Çatapatha* est destiné à l'usage de l'adhvaryu, prêtre qui accomplit toutes les fonctions techniques du sacrifice et les accompagne de *yajus*. Il explique les *yajus* et leurs relations avec les actes rituels. Ce texte, didactique et exégétique, est rédigé avec toute la concision et la sécheresse possibles ; l'emploi des adjectifs, des participes et des substantifs en épithètes rend inimitable son style elliptique. Le geste et la voix du maître devaient suppléer à la brièveté de la parole. Heureusement les discussions sont coupées d'*itihâsa* (textuellement : « en vérité, il en était ainsi »), *âkhyâna* et *purâna*, « récits », tantôt historiques, tantôt fabuleux.

On y trouve la très ancienne légende du déluge, mais l'identification du récit indien avec les sources sémitiques n'est pas établie.

— Un matin on avait apporté à Manu de l'eau pour se laver « ainsi que c'est l'usage encore maintenant chez les hommes ». Comme il se lavait les mains, un petit poisson vint s'y jeter. « Sauve-moi la vie et je te sauverai à mon tour, dit-il. — De quoi me sauveras-tu? — De grandes eaux vont venir, elles emporteront tous les êtres vivants. — De quoi et comment dois-je te garder? — Je suis petit, de grands poissons peuvent me dévorer. Garde-moi dans un pot ; quand il deviendra trop petit pour moi, tu me creuseras une fosse et, lorsqu'elle me sera trop étroite, tu me jetteras dans la mer. » Or, ce poisson était un *jhasa* (1) ; sa taille devint énorme. En partant enfin il dit : « Les grandes eaux vont venir bientôt. Fais-toi un bateau et attends-moi. J'arriverai pour te sauver. »

— A l'époque fixée, les grandes pluies survinrent. L'eau montait de partout. Mann monta dans son bateau, et le *jhasa* vint à lui, fit attacher le bateau à sa corne et navigua au delà des montagnes du nord. Là, il ordonna à Manu d'attacher son bateau à un arbre et ensuite, à mesure que l'eau descendrait, de relâcher la corde et de glisser prudemment avec l'onde. Le lieu de cette descente s'appelle encore aujourd'hui : « Descente de Manu ». — Manu est ainsi le premier homme de la nouvelle création. Avec sa fille *Idâ* il engendra la

(1) Poisson mythique non identifié.

race humaine et quand *Idā*, se dérochant devant son père pour éviter l'inceste, prend successivement la forme d'une vache, d'une chèvre, etc., etc., Manu, assumant la forme mâle correspondante, engendre avec elle le monde animal.

Très belle, comme l'écho lointain d'une triste chanson, est la légende de Purūravas et d'Urvāci que le *Çatapatha* reprend à la suite de quelques strophes conservées dans le X^e livre. La nymphe (*apsaras*) Urvāci aime le roi Purūravas. En l'épousant, elle lui fit admettre trois conditions, dont l'une était de ne le voir jamais nu. « Car telle est la coutume de nous autres, femmes », dit le texte. Un an passait, Urvāci portait déjà dans son sein l'enfant de Purūravas, mais les Gandharvas, musiciens célestes, compagnons des Apsaras, trouvaient longue son absence. « Voilà hien longtemps que cette *apsaras* reste parmi les hommes », se dirent-ils. Ils inventèrent un stratagème pour la faire revenir. Urvāci avait un couple d'agneaux favoris; elle les attachait le soir à sa couche. Les Gandharvas en volèrent un et, la nuit suivante, emmenèrent le second. Alors Urvāci se plaint d'être outragée « comme s'il n'y avait pas d'homme dans la maison ». A ce reproche, Purūravas s'élance après les *gandharvas*, mais ceux-ci produisent un éclair et Purūravas est nu devant sa femme. Au même moment elle disparaît.

Le *Çatapatha* renferme de nombreuses légendes cosmogoniques. Par exemple il raconte qu'au début seul existait *Prajāpati* (*prajā* veut dire « postérité », donc « le maître de la création »). « Puissé-je me multiplier! » pensa-t-il. A force de mortifications, il crée le feu, Agni. Il l'émet de sa houe et, du fait de son origine, Agni « mange », c'est-à-dire dévore l'offrande. Mais comme, derechef, il n'a plus rien à consumer, Agni se retourne, la gueule enflammée, contre son créateur. *Prajāpati* se hâte alors de créer plantes et arbres, de créer lait et beurre, enfin d'instituer le sacrifice. De cette manière il échappe à la destruction et aussi se multiplie en ses créations. La conclusion? le sacrifice est une institution divine; celui qui l'offre en connaissance de cause échappe à la destruction et se multiplie dans sa progéniture. Ainsi raisonnent les *Brāhmanas*.

Veut-on savoir pourquoi les montagnes ne peuvent pas voler? Elles avaient des ailes jadis et se transportaient d'un endroit à l'autre (1). Mais cela pesait singulièrement à la terre et elle fléchissait sous le choc de leur descente. Le dieu Sudra trouva remède à sa détresse: il coupa les ailes aux monts et les rendit immobiles (*acala*). Quant aux ailes, elles sont devenues nuages et c'est pourquoi on peut observer que les nuages se portent volontiers vers les montagnes.

Le texte d'où est tirée cette légende, la *Maitrayani-Samhitā*, composé, comme on sait, de (*yajus*) formules, suivies d'explication (*brāhmana*), cite l'exquise histoire de la création des nuits. La sœur-amante Yami se lamente après la mort de son frère Yama. Les dieux n'arrivent pas à la consoler. Pour lui faire oublier le hien-aimé, ils créent la nuit qui couvre tout de son voile... Quand, le lendemain, le jour se fut levé, Yami avait oublié son frère.

(1) *Maitr. Samh.*, I, 10, 13; Léop. VON SCHRÖDER, *Indiens Literatur u. Kultur*.

Quelquefois l'exégèse ne manque pas d'un grain de sel. Les dieux étant en lutte avec les Gandharvas, qui leur avaient ravi le Soma, envoient au-devant d'eux la Voix, femme jeune et belle. Elle tourne les têtes des Gandharvas et leur reprend le Soma. Mais ils réclament qu'en compensation elle retourne chez eux. « Bon, disent les dieux, faisons un tournoi, qu'elle choisisse. » Les Gandharvas, contre leur nature, voulurent se montrer sérieux et conquérir la femme par la science. Ils lui récitèrent les Védas. « Vois à quel point nous sommes savants », lui disaient-ils. Mais les dieux créèrent le luth, en jouèrent et chantèrent. Vâc courut vers eux. C'est pourquoi les femmes raffolent de danseurs et de chanteurs.

Comme les Védas, mais plus encore, les *Brâhmanas* se plaisent aux étymologies fantastiques. On justifie un rite en expliquant son nom ou, plutôt, en le glosant par un autre qui lui ressemble (1). Ainsi le nom d'Indra serait dérivé de la racine *indh*, « brûler ». On formerait alors *Indha* et ce serait le nom véritable du dieu, caché sous son appellation ordinaire. Pourquoi caché ? « Parce que les dieux aiment le mystère. » Les plantes s'appellent *osadhayah*. Pourquoi ? Parce qu'elles ont apparu après que Prajâpati eût prononcé *osam dhaya*, « bois, pendant que tu brûles », quand il versait sa libation dans le feu. Agni, le Feu, a été créé en premier lieu, *agre* ; c'est comme s'il appelait *agri* (2). La ressemblance des sons suffit pour identifier les mots ; l'identification des mots identifie les idées et les fait symboliser par les objets les plus disparates.

On est étonné de constater, d'une part, une spéculation raffinée, d'autre part, des comparaisons et des preuves simplistes, souvent grossières. La brutale sexualité se mêle aux actes liturgiques (3). L'acte de procréation est constamment rappelé pour éclairer les détails du sacrifice, et n'est lui-même que l'image du sacrifice, dont la femme est l'autel. Tous les phénomènes, toute la vie de l'univers sont expliqués comme se symbolisant les uns les autres et n'étant en somme que les diverses apparences du sacrifice que les hommes apportent aux dieux

(1) OLDENBERG, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*.

(2) *G. B.*, II, 2, 4, 2. — (3) Cf. toujours **CLXXIX**.

et les dieux à eux-mêmes. L'unité démontrée, ou que l'on croit avoir démontrée, par juxtaposition des images, est l'idée principale des *Āranyakas* et des *Upanisads*.

V

ĀRANYAKAS ET UPANISADS.

A l'âge du moyen indien, ou époque postvédique, la caste sacerdotale, parfaitement organisée, est établie dans ses privilèges. Elle n'oublie jamais, dans les *Brāhmanas*, de rappeler aux autres sa supériorité. Mais des idées nouvelles se font jour de bonne heure, et des profanes se mêlent aux controverses des docteurs. Du sacerdoce même sortent des esprits libres qui nient l'efficacité du culte et de la générosité envers ses représentants. Ils cherchent à trouver d'autres voies de salut et d'autres bases pour leurs spéculations. Les produits de ce mouvement intellectuel, très intense, sont les *āranyakas*, « réflexions faites dans la forêt », et les *Upanisads*, « enseignement secret », communication réservée à un nombre restreint de disciples.

Il n'y a point d'interruption brusque entre les *Brāhmanas* et les *Upanisads*. Ces dernières font d'abord partie des premiers ; ainsi la Grande Upanisad de la Forêt, *Brhad-Āranyaka*, se trouve incluse dans le *Çatapatha*. Ce n'est qu'avec le temps que la production se différencie : d'un côté en *sūtras*, de l'autre côté en enseignements « libres », spéculations sur l'absolu, *ātman*, qui ont pris le nom d'*upanisad*. On les appelle aussi *Védānta*, achèvement des Védas, car elles terminent l'époque védique. Les *āranyakas* sont le fruit d'une réflexion solitaire, d'une vie érémitique, qui fut toujours familière aux populations de la vallée du Gange. Les brahmanes ont même institué la théorie des quatre *āçramas*, phases de la vie pour un noble ou Aryen. Le premier état était

celui du *brahmacârin* ou de l'étudiant brahmanique, période d'étude chez un maître brahmane.

Le jeune homme était tenu à une obéissance absolue ; il devait servir son maître comme domestique et mendier la nourriture pour lui. En revanche, il lui était permis de répéter après son précepteur les paroles des *Védas* jusqu'à les savoir par cœur. Alors le jeune homme offrait à son précepteur un cadeau et, libéré avec bénédiction, retournait chez lui pour se marier et fonder une famille. C'était l'*âçrama* de *grhastha*, maître de maison, période d'activité sociale et religieuse. Enfin, quand tous les devoirs ont été accomplis, les enfants élevés et mariés, la famille assurée, le pieux fidèle pouvait, s'il le voulait, abandonner le monde, afin de se consacrer, dans un lieu désert, au culte des dieux ou à la méditation sur les problèmes de l'existence, la mystique du sacrifice, etc. Quelquefois même, cette vie de *vânâprasitha*, « habitant de la forêt », ne satisfaisait pas le sage ; ou bien, sentant sa fin approcher, il interrompait les pieux exercices et ne méditait que l'union avec l'absolu. On l'appelait alors *samnyâsin*, « qui a tout abandonné, qui a renoncé à tout ». Les *samnyâsins* se faisaient quelquefois ascètes errants, partaient en pèlerinage vers les lieux saints ou les ermitages lointains de l'Himâlaya. Ils se laissaient finalement mourir de faim et de fatigue, indifférents à tout.

Mais, le plus souvent, les ermitages étaient de petites colonies loin des villes. Un penseur, un homme réputé par la piété ou par la sagesse réunissait des disciples qui venaient suivre son enseignement, partager ses pénitences. Une école se formait. Les réflexions des sages recueillies par leurs disciples ont donné naissance aux *Âranyakas* et ensuite aux *Upanisads*.

Les *Upanisads* ont été créées pour la plupart en dehors des milieux sacerdotaux. La spéculation philosophique n'était plus le privilège exclusif d'une caste. Ainsi, le roi de Videha,

Janaka, surpasse les *brahmanes* en science sacrée ; le célèbre *Yājñavalkya*, chef d'une école *brahmanique*, se rend auprès du roi pour mieux s'instruire. D'autres rois ou nobles sont assez souvent mentionnés comme maîtres et instructeurs. Des femmes même prennent part aux *brahmodya*, ou tournois *brahmaniques*. Il est donc naturel que de nouveaux éléments sociaux intervenant dans le domaine religieux et philosophique, y apportent aussi de nouveaux éléments intellectuels. Sous cette influence, les *Upanisads* ont élaboré la doctrine de l'absolu, seule réalité, doctrine d'idéalisme pur, et, grâce à la souplesse du *brahmanisme*, cette doctrine, bien que diamétralement opposée à l'ancienne religion védique, fut incorporée dans ce qu'on appelle d'un nom général, *Véda*.

Les plus anciennes *Upanisads* sont : *Brhadāranyaka*, *Chândogya*, *Taittiriya*, *Aitareya*, *Kausîtaki* et *Kena*. Mais la création des *Upanisads* n'est pas encore close, tout traité mystique peut prétendre à ce nom, qui désigne une « doctrine secrète » que le maître confie *rahasyam*, « mystérieusement », à son disciple (*upa-ni-sad*, « s'asseoir tout près, comme pour écouter un secret »).

Le sujet de ces œuvres, nous le savons, est l'absolu, *âtman*.

Mais, à côté de la métaphysique, il n'y manque pas de passages d'une naïveté et d'un pittoresque charmants.

Nous voici dans un tournoi *brahmanique*. Le roi promet un troupeau de cent vaches à celui qui aura résolu les questions qu'il pose. « Emmène les vaches, mon enfant ! » ordonne tranquillement le sage *Yājñavalkya* à son disciple avant même d'entreprendre la discussion. « Hé, *Yājñavalkya* ! — s'écrient d'autres *brahmanes*, — ne crois-tu pas que nous pourrions aussi avoir envie de gagner des vaches ? » Mais ils sont vite battus par le savant docteur.

— Une autre fois *Yājñavalkya* déconseille aux *brahmanes* de se mesurer avec le roi Janaka. « Car, dit-il prudemment, si vous avez le dessus, les gens diront qu'il n'y a rien de plus naturel ; il est *ksatriya* (guerrier) et ne s'occupe pas de science. Mais il se pourrait qu'il sorte vainqueur, et alors quel cri partout : le *ksatriya* a vaincu les *brahmanes* ! »

Quand ce sage voulut quitter le monde, il partagea son bien entre ses deux femmes, *Katyayani* et *Maitreyi* « Serai-je immortelle, ô seigneur, dit *Maitreyi*, quand je posséderai des richesses ? » — « Non, répond le docteur,

tu vivras comme les gens riches, mais cela n'a rien à voir avec la vie éternelle. » « Alors, que voulez-vous que je fasse de ces biens ? Enseignez-moi, seigneur, plutôt la science que vous possédez. » Et le sage se met à lui exposer la doctrine de l'*âtman*, nn sans second, en dehors de qui rien n'existe ; qui est la seule réalité et la seule vie (1).

Ce petit poème en vers qu'est la *Kathaka-Upanisad* (2) contient la jolie histoire de Naciketas. C'était nn jenne homme qui, voyant son père faire des largesses aux religieux, lui demanda par plaisanterie : « Et moi-même, ton fils, à qui me donneras-tu ? » — « Je te donne à Yama (dieu de la mort) », répond le père impatient. — Que fera-t-il de moi, Yama ? se demande Naciketas tristement. Mais pour obéir il se rend aux enfers. Yama n'est pas là et Naciketas l'attend trois jons sans avoir obtenu les honneurs prescrits par l'hospitalité. Quand Yama revient, il se hâte de réparer l'erreur et offre à Naciketas trois faveurs à son choix. Le jeune homme voudrait retourner vivant chez son père et le retrouver heureux, être heureux lui-même ; puis, lorsqu'il lui faut choisir le troisième don, il réfléchit et dit : « Quand un homme s'en va de ce monde, les uns disent : « Il est là ; il vit », d'autres : « Il n'est nulle part, il n'existe plus ». Réponds-moi, Yama, ce qu'il y a en vérité. Toi seul tu peux résoudre mes doutes. » Yama voudrait éluder la question. Elle est trop difficile et les dieux mêmes hésitaient autrefois là-dessus. « Demande autre chose, Naciketas (3), choisis de nombreux troupeaux, chevaux et éléphants ; prends l'or et l'argent, prends de grands domaines de terre. Je t'offre grandeur et puissance, longue vie et postérité. Vois mes belles *apsaras* assises sur des chars ornés, ou jouant des harpes et dansant. Sois heureux avec elles, mais ne m'interroge pas sur la mort. » Naciketas refuse tout. Que valent les jouissances, que vaut la vie même la plus longue, si la mort vient tout interrompre ? Il veut savoir ce qu'il y a après. Enfin Yama, vaincu par tant d'insistance, enseigne à Naciketas la théorie de l'immortalité dans l'*âtman*.

Même le féminisme pourrait trouver sa part dans les *Upanisads*. L'une des plus récentes dit que la vérité était introuvable pour les grands saints et sages. Une simple femme, Umâ (4), l'a trouvée sur son chemin, en marchant. Mais elle en a été jugée digne par ses vertus.

VI

LES SUTRAS.

a. *Kalpa- et Grhya-sûtras*.

Si les *Upanisads* ont un style vif et facile, les *Sûtras* sont ce que l'Inde possède de plus sec et de plus condensé, à la fois ce

(1) *Brhadâraṇyaka*. — (2) Publié par APTE, Poona, 1889.

(3) Cf. *Çatapathabrahmana*, XI, 5.

(4) Elle figure aussi comme épouse du dieu Çiva.

qu'il y a de moins plaisant à lire et de plus facile à apprendre par cœur. Imaginons des phrases brèves et hachées, composées presque exclusivement de substantifs — abstraits de préférence — et d'adjectifs, sans verbes.

Sûtra signifie « fil », « fil conducteur », règle. On appelle ainsi des recueils de préceptes élaborés pendant des siècles et transmis par la tradition orale. Ceux qui se rapportent au rituel portent le titre général de *Kalpasûtras*. Les uns indiquent les usages du culte « officiel », représenté par les grands sacrifices, ordinairement longs et coûteux ; ce sont les *Çraulasûtras*. D'autres enseignent le culte domestique : les *Grhyasûtras*, importants pour qui veut connaître la vie d'un Hindou orthodoxe. Des rites et des prières, ou plutôt des formules adaptées à chaque circonstance, accompagnent l'Hindou depuis sa naissance, ou plutôt depuis sa conception dans le sein de la mère, jusqu'à la mort. Ces textes montrent l'Inde étroitement rattachée, par ses coutumes, à la civilisation de peuples actuellement éloignés d'elle, tels les Slaves et les Finno-Ougriens (1). Car les *sûtras*, bien que recueillis en livres pendant la période postvédique et certains même à une date assez tardive, contiennent des réminiscences d'une très haute antiquité.

Ils prouvent l'unité de la civilisation indo-européenne et offrent des témoignages — parmi tant d'autres — que l'ancien habitat des Indiens était situé loin de leur domaine actuel.

Aux *grhyasûtras* se rattachent les *dharmasûtras*, prescriptions qui concernent la morale : l'ensemble des devoirs et des droits de l'individu, ainsi que les lois qui règlent son existence. Chaque caste a son *dharma*. Être moral, c'est être fidèle aux

(1) Cf. L. v. SCHROEDER, *Die Hochzeitsgebräuche...*, Berlin, 1888; M. WINTERNITZ, *Das allindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambya-Grhyasûtra u. ein. and. verw. Werken*. (Denkschriften der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. XL, Wien, 1892); W. CALAND, *Ueber die Totenverehrung bei einig. der indogerm. Völker*, Amsterdam, 1888 et CXXXII.

L'âge de Pânini a été longtemps controversé (1). On le plaçait au iv^e siècle avant Jésus-Christ. Il serait plus juste de le croire contemporain du bouddhisme naissant, c'est-à-dire de peu ultérieur au début du v^e siècle (2). Il se sert d'abréviations et de mots inventés exprès pour désigner les formes grammaticales, signes algébriques de la grammaire. Avec ces mots signes, il formule, nettes et brèves, de vraies règles d'algèbre linguistique. Par exemple la phrase : « Si les voyelles *i*, *u*, *ṛ* et *ḷ*, brèves ou longues, se trouvent devant une voyelle, elles sont remplacées par *y*, *v*, *r* et *l* » est exprimée au moyen de trois mots : *iko yan aci* (3), où *ik* symbolise les *i*, *u*, *ṛ*, *ḷ*, *yan* symbolise les *y*, *v*, *r*, *l*, et *ac* = les voyelles en général.

La mémoire joue un rôle important dans l'étude de la grammaire. Pour comprendre une règle, il faut se souvenir de toutes les règles précédentes, savoir par cœur le *Dhātupātha*, ou liste des racines verbales, et le *Ganapātha*, liste des groupes de mots qui se comportent par rapport à une règle comme leur premier mot, seul cité en exemple. Ce n'est que grâce à un système aussi ingénieux d'abréviations et de renvois, système sans doute inventé avant Pânini, que put être exposé sous un petit volume l'ensemble de la langue, compte tenu de la différence même des dialectes.

Les grammairiens après Pânini.

On connaît, grâce à Pânini, la langue des Brâhmanas, des Upanisads et des Kalpasûtras ; celle des *Védas*, *chandas*, n'est rappelée par lui qu'incidemment. C'était déjà à son époque une langue morte. Kâtyâyana, auteur des *Vârttikas*, probablement au III^e siècle, discute certaines règles de son célèbre

(1) CCLXXXVIII, III, p. 383, Leipzig, 1920.

(2) LIEBIG, *Pânini*, Leipzig, 1891.

(3) *Pânini's Grammatik herausg., übers., erläutert u. mit verschiedenen Indices versehen*, von O. BÖHLINGK, Leipzig, 1887.

prédécesseur et les adapte au sanskrit classique, alors à ses débuts. Les *Vārttikas* eux-mêmes furent commentés par Patañjali (II^e siècle) (1), auteur du *Mahābhāṣya*, ou « grand commentaire ».

Après ces deux savants on n'a guère ajouté à Pānini, on s'est contenté de rendre ses *sūtras* plus accessibles. Parmi ces remaniements, le plus clair est *Kāçikā Vṛtti*, « le commentaire de Bénarès », composé au VII^e siècle par Jayāditya (livres I-V) et Vāmana (VI-VIII). Yi-tsing, qui a visité les sanctuaires bouddhistes vers la fin du VII^e siècle, ne tarit pas d'éloges sur ce commentaire. Tandis que l'étude de la grammaire demandait ordinairement douze ans (2), la *Kāçikā* pouvait, dit-il, facilement être comprise en cinq ans !

Au VII^e siècle après Jésus-Christ, Bhartrhari, commentateur du *Mahābhāṣya*, gagne par son œuvre les suffrages des *paṇḍits*. Les bouddhistes, depuis Ceylan jusqu'au Tibet, ont adopté la grammaire sanskrite *Cāndravṛyākaraṇa* de Candragomin (3) et la grammaire de la langue pâlie de Kaccāyana (4). Pour les Jainas, Hemacandra, sur l'ordre du roi Jayasimha Siddharāja, compila une grammaire du dialecte dans lequel sont écrits leurs livres sacrés. Enfin les dialectes *prākṛits*, anciens parlars populaires devenus langues littéraires, ont été de bonne heure codifiés par Vararuci Kātyāyana.

Tous ces traités ont suivi le chemin tracé par Pānini. On chercha cependant de nouvelles voies ; de là une grammaire de Çarvavarman, intitulée *Kātantra* (5). Elle répondait sans doute aux besoins du temps, car elle se répandit jusqu'à l'Asie Centrale ; à l'autre bout de l'Inde, elle servit de modèle aux exposés de grammaire des langues dravidiennes.

(1) CCLXXXVIII, III, p. 339, note. — (2) Ainsi l'Introduction du *Hitopadeṣa*.

(3) Publiée par LIEBICH, Leipzig, 1902.

(4) Publiée et traduite par E. SENART, J. A., 1871.

(5) Publiée par J. EGGELING, dans *Bibliotheca Indica*, 1874-1875.

obligations de son état et de son milieu, obligations religieuses, sociales et autres.

b. *Védāṅga*.

Tandis que les *Brāhmanas* et les *Upanisads* sont des textes sacrés, on ne considère pas les *Sûtras* comme révélés. Ils constituent avec d'autres écrits pareils le *Védāṅga*, « sciences qui se rattachent aux Védas ». Ces sciences sont, outre le rituel (*kalpa*), la phonétique, la grammaire, l'étymologie, la métrique et l'astronomie.

La phonétique, ou plutôt l'enseignement (*çikṣā*) de la récitation des hymnes, apprenait la bonne prononciation et l'accentuation juste des *Samhitās*. Car les syllabes mêmes et l'accent du mot contribuaient à la magie du sacrifice. Une fausse intonation risquait de déchaîner des forces contraires à celles qu'on invoquait. La légende de *Tvāstar* (1) en est le témoignage éloquent : ce démon accomplit un rite magique contre le dieu *Indra*. Au point culminant, il se trompe; au lieu de dire *indraçātru*, « ennemi d'Indra », il prononce *indraçātru*, « qui a Indra pour ennemi », en accentuant *indra*. Le charme se tourne contre lui et le tue.

Ainsi, de très bonne heure, il existait déjà des *Samhitā pātha*, textes où les vers étaient prononcés dans leur ensemble d'après la tradition, et des *padapātha*, où les mêmes vers étaient décomposés en mots séparés. On attribue les *padapātha* du *Rgvēda* au sage *Çākalya*, un des docteurs du brahmanisme (2).

Les plus anciens recueils de phonétique sont des *prākṣākhya*, c'est-à-dire des indications adaptées aux recensions des différentes écoles ou « branches » (*çākhā*) des Védas.

C'est au domaine de la grammaire et, en partie, de l'étymologie qu'appartiennent les *nighantu* ou les listes de mots

(1) *Cal. Br.*, I, 6, 3, 8 et suiv., et *Taill. S.*, II, 4, 12, 1 et suiv.

(2) **CCLXXXVIII**, III, 620.

védiques, classés d'après le sens. A côté d'une liste de mots difficiles, on énumère les principaux synonymes. Ainsi, sous la rubrique « terre », on trouve 21 noms de la terre employés dans les *samhitās*, 122 verbes « marcher », etc., etc. Le plus célèbre commentaire à ces *nighantu*, intitulé le *nirukta*, est attribué au savant Yāska (1) dont on ne sait que le nom. Mais la tradition a voulu que Yāska fût le plus brillant représentant de l'exégèse védique. Cinq siècles avant notre ère, son nom était déjà prononcé comme celui d'un maître ancien.

La récitation exacte des hymnes sacrés exigeait une connaissance de la métrique. Le culte demandait que les sacrifices fussent exécutés à certaines époques, aux solstices et selon la position des étoiles. Des notions d'astronomie étaient, par conséquent, nécessaires aux brahmanes. Des traités sur la métrique et sur l'astronomie ont dû exister de bonne heure; ceux que nous possédons sont cependant tardifs.

Quel est l'âge des *sūtras*? L'examen littéraire permet seulement d'établir qu'ils ont suivi les Brāhmanas et les Upanisads. La période des Brāhmanas était close avant le bouddhisme, c'est-à-dire antérieurement au milieu du v^e siècle avant Jésus-Christ. Les premières upanisads existaient déjà. Les *Kalpasūtras*, probablement les plus anciens, ont pu être rédigés aux environs du v^e ou du iv^e siècle. La production des *sūtras* s'est poursuivie très tard, cédant successivement place à ces traités didactiques, les *çāstras*, nom qui apparaît dans le titre de beaucoup d'ouvrages de morale et de politique. D'autre part, des œuvres même tardives, dès qu'elles affectaient la forme d'aphorismes, prenaient volontiers le nom de *sūtra*. Tel le célèbre *Kāmasūtra*, « préceptes d'amour », livre où, trois ou quatre siècles après Jésus-Christ, le savant et pieux Vātsyāyana a décrit, défini et classé les pratiques d'amour purement sensuel.

(1) Éd. *Bibl. Indica*, Calcutta, 1892.

Les sūtras de Pānini.

En sūtras se trouve composée la grammaire (*astādhyāyī*, « huit [chapitres de] règles ») de Pānini. Les Indiens ont ce mérite, énorme dans l'histoire de la civilisation, d'avoir appliqué de très bonne heure leur esprit philosophique à l'observation des faits du langage. Ils attribuaient une force mystique à la parole, et *Vāc*, « la voix », est divine. Les syllabes mêmes du mot, *aksara*, participaient à la magie du sacrifice et ont un sens, une vertu chacune en particulier.

L'étude des Védas a donné naissance à la grammaire, *vyākaraṇa*, textuellement « analyse » ou, d'après Wackernagel (1), « séparation » (des mots en leurs parties constitutives). Les *prātiçākhyās* en sont les premières tentatives. Les *Brāhmanas*, à côté de leurs étymologies enfantines et grossières, attestent une tendance à l'analyse de la parole. Yāska distingue déjà les parties du discours. Ici les Indiens ont de beaucoup devancé les Grecs. On estimait très haut la pureté de la langue. Les jeunes brahmanes se rendaient dans les Universités (écoles brahmatiques) du Nord, région où l'on parlait le mieux. Le premier manuel de grammaire du vieil indien qui nous soit parvenu, et le plus parfait, est celui de Pānini. Pānini avait eu de nombreux prédécesseurs, mais leurs noms, sauf celui de Yāska, ont été oubliés. De ses successeurs aucun n'atteignit à sa gloire.

On possède très peu de renseignements sur ce grammairien. La légende dit qu'il avait acquis sa science par une révélation du dieu Çiva touché par l'ascèse du jeune homme jusqu'alors peu intelligent. Sa mère s'appelait Dakṣi et il était originaire de l'Inde du Nord-Ouest, de Çālatūra, où le pèlerin chinois Hiuen-tsang, qui y passa mille ans après, vit encore une statue du grand savant.

(1) J. WACKERNAGEL, *Indische Grammatik*, I.

VII

BHĀṢYA.

On apprenait les *sûtras* par cœur, mais, pour les comprendre, on avait besoin d'explications supplémentaires moins concises : les *bhāṣyas*, « commentaires » (du mot *bhāṣā*, le parler ordinaire en tant qu'opposé au védique). La littérature scientifique développa le style *bhāṣya*, différent du style des *sûtras*. Le signal fut donné par les commentateurs de Pânini. Si Kâtyâyana se sert encore volontiers de la forme ancienne, en adoptant à côté d'elle de brèves énonciations en vers, des *çlokavârttika*, pour Patañjali l'époque des *sûtras*, c'est du passé ; il écrit à la nouvelle manière.

La prose savante remplace les aphorismes. Développée dans les milieux cultivés, dans les discussions des savants et commentaires des scolastes, cette prose un peu sèche n'est pourtant pas fatigante, étant interrompue souvent par des comparaisons et des règles, *nyāya*, des exemples.

Quelques siècles avant Jésus-Christ, nous assistons au développement de la prose très adroitement maniée aux fins de la dialectique et de la scolastique. Elle restera telle jusqu'à l'époque moderne, et, lorsque le sanskrit aura été relégué au panthéon des langues mortes — n'oublions pas qu'il ne fut vivant que dans les écoles brahmaniques, — elle servira de modèle aux langues modernes de l'Inde.

D'autre part, l'usage se répand d'écrire en vers. Des ouvrages scientifiques sont rédigés en *çlokās*, strophes pareilles à l'ancienne *anustubh* védique. Tels les *koças*, lexiques qui continuent la tradition des *nighantus*. Mais, tandis que ceux-ci se rapportent à quelque passage des Védas, ceux-là sont composés afin de fournir aux poètes une provision de mots. Le sanskrit, faute d'être parlé par le peuple et même usuellement par les hautes classes, ne se renouvelait plus.

On distingue les dictionnaires de synonymes et les dictionnaires d'homonymes, ces derniers extrêmement utiles pour des gens qui ne possédaient plus à fond la langue et qui cherchaient à faire de l'esprit en guise de poésie. Le plus célèbre, *Nāma-līṅgānuçāsana*, « enseignement des noms et de leur genre », est œuvre d'Amarasimha, un des « neuf joyaux » de la cour du roi Vikramāditya (? nom de plusieurs souverains). Son titre est *Amarakoça* (1) ; il fut composé après le vi^e siècle de notre ère. Il a été suivi d'une floraison d'art lexicographique.

(1) Publié par LOISELEUR DESLONGCHAMPS, Paris, 1839 et 1845.

CHAPITRE II

LA POÉSIE ÉPIQUE

L'Inde a eu de bonne heure des légendes épiques ; elle n'a pas créé d'épopée.

Le *Rgvéda* a ses *ākhyāna*, « récits, histoires » ; on trouve des *itihāsa* (*iti + ha + āsa*, « il était ainsi, il était une fois »), légendes, dans les *Brāhmanas* ; il existe toute une littérature puranique (*purāna*, « [récit] d'autrefois »). L'Inde est pleine d'échos de grands faits. Sa littérature les a délayés dans le lyrisme ou, ce qui est pire, dans le didactisme.

Peu de peuples aiment autant écouter les conteurs. Pendant les grands sacrifices qui duraient des mois et des mois — l'*açvamedha*, sacrifice de cheval, durait plus d'un an — des bardes venaient chanter les exploits des anciens et les vertus des vivants. Les jours de deuil, la famille se réunissait pour entendre quelque récit de bon augure. Les héros persécutés par le destin se consolent aux histoires que leur conte un sage compatissant. Une caste particulière, celle des *sûtas*, fils d'un *ksatriya* et d'une *brahmanî*, ou d'un *vaïçya* et d'une fille *ksatriya*, exerçait la fonction de poètes ou, du moins, de récitateurs de cour. Les *sûtas* étaient en même temps les cochers du roi ; ils l'accompagnaient à la guerre et à la chasse, ils voyaient ses exploits. D'autre part, ils se transmettaient de génération en génération les traditions épiques. Des bardes ambulants, *kuçîlava*, répandaient dans le peuple des poèmes créés par de véritables poètes. Des ouvriers indiens, fatigués par le travail de la journée, sont capables de passer la nuit

entière assis en rond autour du feu, suivant, l'oreille attentive, un drame d'il y a trois mille ans.

Néanmoins on n'a pas trouvé trace de l'existence d'une épopée populaire. Ce qui devint leur épopée nationale est l'ensemble de chants composés à diverses époques par maints auteurs et remaniés par maints rédacteurs, mais groupés autour d'un noyau d'ancienne légende héroïque.

I

LE MAHABHARATA.

La « grande épopée sur la lutte des descendants de Bhārata » (1) comporte un thème central, sur lequel se greffe, de façon plus ou moins artificielle ou épisodique, une infinité de récits annexes. Voici le canevas, tel que l'a résumé G. Courtillier (2).

Pāṇḍu, roi de Hastināpura, étant mort à la chasse sur l'Himālaya, son frère aîné Dhṛtarāṣṭra, qui, avengle, avait dû lui céder le trône, revient au pouvoir. Il a un grand nombre de fils, les Kauravas, qu'il fait élever avec ses cinq neveux, les Pāṇḍavas. Malgré l'équité du roi, la discorde ne tarde pas à naître entre les cousins germains. Les Pāṇḍavas l'emportent tellement dans tous les exercices que Duryodhana, l'ainé des Kauravas, jaloux, les fait refouler dans les forêts. Après un certain temps, les cinq frères se rendent auprès du roi de Pāncālas pour obtenir en mariage sa fille Draupadī: l'un d'eux, Arjuna, triomphe à l'épreuve de l'arc et, à la mode montagnarde, Draupadī devient l'épouse des cinq frères. Forts de cette alliance, ils obligent leurs cousins à leur rendre une part de l'héritage paternel et s'installent à Indraprasthā (Delhi). Mais ils ne le conservent pas longtemps, car leur aîné, Yudhisṭhira, est plus finfaron que courageux, et c'est un grand joueur. Duryodhana le provoque subtilement au jeu de dés et, par tricherie, lui fait perdre son royaume, ses frères, sa propre personne, leur femme. Draupadī est cruellement insultée. Les Pāṇḍavas doivent à leur oncle de pouvoir s'enfuir avec elle dans leurs forêts pour un long temps. À la fin de leur peine, ils redemandent leur part et, sur le refus de leurs adversaires, la guerre commence. Cette fois les Pāṇḍavas, sans s'abstenir eux non plus de la ruse et de la trahison, sont victorieux: ils exterminent les Kauravas, malgré les prodiges d'héroïsme de ceux-ci, presque jusqu'au dernier. Dhṛtarāṣṭra leur cède le trône et se retire dans la montagne

(1) Bibliographie dans CCLXXXVIII, I, 273, note, et III, 623 et suiv.

(2) LXVIII, 96.

où il périra bientôt dans un incendie et les Pândavas se réinstallent à Hastinâpura où ils termineront leur carrière avec des fortunes diverses.

Il était dans les intentions des rédacteurs de faire de Yudhis'hira un représentant du droit. Il est fils de Dharma, dieu de la justice, et son surnom est Dharmarâjâ, « roi juste, roi de la morale ». La dualité de ce caractère a sa raison dans la dualité même du poème : à l'origine populaire, aux légendes héroïques, sont venues se joindre les influences brahmaniques. Les Pândavas, guerriers rudes et peu scrupuleux, dont la seule noblesse est leur courage, ont été transformés en pieux brahmanes, méticuleux dans leur observation formaliste de la « loi ». Mais les rugosités de l'épopée primitive ne se laissent pas toujours polir par la lime des rédacteurs, et nous y entrevoyons d'autres temps et d'autres conditions sociales que celles que les Grecs, souvent mentionnés (*Yavana* = Ionien), ont pu constater dans l'Inde, autres surtout que l'époque de maisons en pierre et d'administration compliquée du IV^e siècle après Jésus-Christ (1), lorsque le poème fut définitivement arrivé à l'état où nous le connaissons.

La littérature savante est surtout représentée dans les livres XII, *Çânti-parvan*, « livre de l'apaisement » (politique et philosophie), et XIII, *Anuçâsana-parvan*, livre de « l'enseignement » (la loi). La philosophie est mêlée de psychologie et de sagesse pratique ; elle ne forme point de système rigoureux. On est étonné de voir les conceptions dualistes de *Sâmkhya* à côté du strict monisme, celui-ci voisinant avec les principes de *Yoga* ; tout cela orné quelquefois de très belles paraboles et de métaphores poétiques, mais le plus souvent delayé d'un verbiage inutile et fatigant.

Le livre XIII a été ajouté assez tard. Son auteur — ou ses auteurs — connaissait bien les recueils de lois depuis l'anti-

(1) Cf. Sylvain LÉVI, dans **XV**, 1915, p. 122, cité **CCLXXXVIII**, III, p. 623.

quité, mais insistait sur le *dharma* de générosité à l'égard des brahmanes.

Répétitions et contradictions fourmillent dans le *Mahābhārata*, et attestent la longue durée de sa formation. On arrive à la même conclusion si l'on examine la métrique et la langue. Le mètre épique par excellence est le *çloka*, strophe à deux vers, basée sur l'ancienne *anustubh*, quatre hémistiches de huit syllabes chacun, avec deux iambes à la fin de chaque vers. Mais on constate l'existence d'autres mètres encore, tous d'origine védique. Il ne manque pas, non plus, de passages en prose, soit rythmique, soit alternant avec des vers. C'est un phénomène ancien et populaire.

De même pour la langue. On l'appelle parfois « le sanskrit épique », ce qui a le tort de faire supposer une homogénéité. La langue oscille entre celle du Vêda et celle de la poésie raffinée de la Renaissance indienne. Elle trahit aussi des apports populaires. Cette langue a donné lieu à des controverses. Certains n'ont pas voulu admettre qu'elle fût le vêtement de l'original : le *Mahābhārata* aurait été composé en *prākṛit* et traduit en *sanskrit* beaucoup plus tard, à l'usage des classes élevées gagnées par la civilisation brahmanique. A. Barth (1) se fait défenseur éloquent de cette opinion : « ...Une poésie que, sous son costume d'emprunt, on sent encore toute pénétrée de la sève nationale et populaire, dont le sujet est étranger au vieux fonds brahmanique », ne saurait s'exprimer que dans une langue populaire. Aujourd'hui cette thèse est abandonnée.

Des savants (2) ont tenté de reconstruire le *Mahābhārata* primitif. Cette tentative était vouée à l'insuccès, car l'histoire même de la lutte fratricide nous est arrivée bien altérée, et il

(1) III, tome II, p. 398, Paris, 1914.

(2) HOLTZMANN (A.), *Das Mahābhārata und seine Theile*, 4 vol., Kiel, 1892-1895. — JOSEPH DAHLMANN, *Genesis des Mahābhārata*, Berlin, 1899; *Das Mahā-bhārata als Epos und Rechtsbuch*, Berlin, 1895.

est difficile d'opter pour une version, encore moins pour une version épurée selon nos goûts modernes.

Le tout est fortement teinté d'ascétisme. C'est là que nous rencontrons le roi Çibi qui rachète la vie d'une colombe par un poids égal de sa propre chair. Là aussi, Janaka de Videha s'écrie : « Infinie est ma richesse, car rien ne m'appartient. Si Mithilâ(1) même brûlait, rien n'y brûlerait qui fût à moi. » Dans cette « section de l'apaisement » qu'est le livre XII, un récit, touchant de tristesse, expose l'idée de la causalité telle que les Hindous se la sont forgée, l'idée de *karman*. Le fils unique d'une veuve périt de la morsure d'un serpent. Mais le serpent n'en est pas coupable : il n'a été que l'instrument de *mṛtyu*, la Mort. Et celle-ci n'y est pour rien non plus : c'est *kāla*, le Temps ou le Destin, qui l'a envoyée. Mais le Destin ? — ce sont nos actes et leurs conséquences, les résultats de nos vies précédentes, c'est notre *karman*. Et la pauvre veuve comprend que le mal est inévitable, car c'est nous-mêmes qui le créons, et que personne ne peut remédier à nos souffrances, sauf nous-mêmes — dans une série d'existences.

Les anciens dieux védiques ont un peu perdu de leur majesté dans le *Mahābhārata* ; c'est surtout le cas d'Indra. Au-dessus des dieux se place l'ascète et au-dessus de la société humaine, le brahmane. Cependant le poème ne manque pas d'allusions à une lutte, ou plutôt aux luttes d'autrefois entre ksatriyas et brahmanes. Ces derniers ont fini par garder le prestige moral ; ils ont imposé aux premiers le devoir de s'en faire les défenseurs, mais bien des efforts ont dû y être consacrés.

Les fables abondent dans le *Mahābhārata* ; ce sont, en grande partie, les mêmes que dans les *Jātakas* bouddhiques. Citons la parabole de l'homme dans le puits.

« Un brahmane, égaré dans une forêt, tombe dans un puits.

(1) Sa capitale

Dans sa chute il s'accroche aux lianes du bord et reste suspendu « comme un fruit mûr », tandis qu'au fond du puits un monstre ouvre sa gueule avide pour le dévorer et, à la racine de la liane, deux souris, l'une blanche, l'autre noire, rongent le faible soutien. Ce n'est pas assez, car un éléphant noir, à six têtes et à douze jambes, s'approche pour l'écraser. Mais dans le creux de l'arbre qui s'élève près du puits les abeilles ont fait du miel et le doux liquide tombe en gouttes épaisses à portée de la main de l'homme suspendu. Alors, oubliant le danger imminent, le brahmane étend la main et boit goulûment le miel. » Ce brahmane, nous le sommes tous. La forêt est le cercle des existences, le monstre en bas, c'est la mort inévitable, les lianes, c'est la vie qui nous est donnée pour un temps, l'éléphant à six têtes et à douze jambes est l'année de six saisons et de douze mois, les souris sont les nuits et les jours et les gouttes de miel sont les joies que nous parvenons à saisir.

Les cent mille *çloka* environ du *Mahābhārata* ne semblaient pas suffire aux poètes qui avaient, à différentes périodes, surélevé d'aussi bizarres constructions sur l'édifice attribué à Vyāsa. On a cru devoir encore donner, en seize mille strophes supplémentaires, outre des légendes cosmogoniques, la généalogie — toujours merveilleuse — de la dynastie solaire, celle du roi Ikṣvāku, et de la dynastie lunaire d'où venait Purūravas (*supra*, p. 282).

Sur trois livres d'un ensemble bien inégal, de valeur littéraire souvent douteuse et de composition hétérogène, c'est le second, *Harivaṃṣa*, qui a donné son titre au tout. *Harī* est un des nombreux noms du dieu *Viṣṇu*; le mot *vaṃṣa* veut dire « généalogie ». C'est l'histoire de *Viṣṇu* dans son incarnation en *Kṛṣṇa*. Nous connaissons ici, pour ainsi dire, un troisième *Kṛṣṇa*. Mais prenons bien garde à la multiplication des figures héroïques ou divines désignées sous ce nom. Tantôt *Kṛṣṇa* est le chef d'un clan de bergers sub-himalayens,

ami des *Pândavas*; tantôt c'est le cocher d'Arjuna, incarnation du dieu suprême *Visnu*, dieu unique de la *Bhagavad-gîtâ*, épisode du poème; tantôt enfin c'est l'enfant *Krsna* de la légende hindouiste, dieu chéri et aujourd'hui encore ardemment adoré par ses nombreux sectaires dans le Dékhan. En jeune homme d'un courage et d'une force extraordinaire, d'une gaité inaltérable, il est ce dieu que Mégasthène signalait aux Grecs comme l'Héraklès indien. Il a survécu à d'autres dieux du panthéon et, dans l'hindouisme actuel, Çiva seul rivalise avec lui, et encore plus souvent les deux sont réunis en un seul, *Visnu-Çiva*. Qu'il n'y a aucun lien entre ces trois *Krsna* malgré les indications contraires du *Mahâbhârata*, inutile de le démontrer. Mais la théorie des avatars sert à tout cela d'explication commode sinon plausible.

La naissance et l'enfance de *Krsna* offrent des traits dignes d'attention. Il est le huitième enfant de Devakî, épouse de Vasudeva. D'après la prédiction du messager des dieux, Narada, il doit tuer le méchant roi *Kamsa*, son oncle. Alors *Kamsa* fait périr tous ses neveux à peine nés. A la naissance de *Krsna*, ses parents l'échangent immédiatement contre la fillette du berger Nanda et de sa femme Yaçodâ. Comme cette femme de vile caste qui périt pour les *Pândavas* avec ses cinq fils, ainsi la fillette paye de sa mort la vie de *Krsna*. Le jeune prince, élevé parmi les bergers, se distingue bientôt par sa force gigantesque — il déracine les arbres, d'un coup de pied jette un char en l'air, etc. — et ses exploits : il massacre les démons, vainc le roi des serpents, humilie Indra. Naturellement il tue aussi *Kamsa*.

La suite de la légende de *Krsna* nous le montre tantôt en jeune berger, charmant et folâtre, faisant le désespoir de ses amoureuses, tantôt en dieu *Visnu* dans ses incarnations. Comme sanglier, il retire du fond de l'Océan la Terre qui allait sombrer dans l'abîme, poussée par le démon *Hiranyaksa*, comme Homme-Lion il déchire l'impie *Hiranyakâçipu*,

comme Nain il gagne aux Asuras, au moyen de ses trois pas, la terre et le ciel.

Le *Harivamça* est à la limite entre le poème mythologique et le récit sans plan, voguant au gré de l'auteur, enfilant mythes et traditions disparates, comme il est d'usage dans les Purânas. Il appartient à la littérature religieuse, et les chants qui s'y trouvent intercalés servaient sans doute aux besoins du culte, dont la caractéristique était surtout l'adoration passionnée et amoureuse d'un dieu.

II

LE RÂMÂYANA (1).

Si le *Mahâbhârata* est encore de la littérature populaire, le *Râmâyana*, bien que plus ancien, est de la littérature savante. il faut d'abord s'entendre sur « plus ancien ». Les racines du *Mahâbhârata* plongent dans un passé très reculé ; mais sa rédaction est postérieure à celle du *Râmâyana* qui est plusieurs fois mentionné, sinon comme œuvre achevée, du moins comme un récit complètement formé, et qui figure en abrégé (*Râmopâkhyâna*) au III^e livre du *Mahâbhârata*. Le sage Mârkindeya, pour consoler Yudhishtira de l'enlèvement de Draupadi, lui raconte comment Sîtâ avait été enlevée par le démon Râvana et comment Râma, avec l'aide de l'armée de singes, a pu délivrer son épouse et la ramener dans son royaume.

Œuvre de création savante, le *Râmâyana* ne manque pourtant pas d'éléments populaires naïvement fabuleux. De nombreuses intercalations ont étendu le poème, originairement beaucoup plus court, en une œuvre de 24 000 *çloka*. Néanmoins

(1) H. JACOBI, *Das Râmâyana, Geschichte und Inhalt*, Bonn, 1893 ; et AL. BAUMGARTNER, S. J., *Das Râmâyana und die Râmalitteratur der Inder*, Freiburg in Breisgau, 1894. La traduction française est d'Hippolyte FAUCHE, Paris, 1854-1858, en 9 volumes ; la traduction italienne de G. GORRESIO, d'après la recension bengalie, Paris, 1847-1853, en 5 volumes. Du reste, voir, pour la bibliographie, CCLXXXVIII, I, p. 404 et suiv., notes.

c'est une œuvre *une*, harmonieusement construite et composée, pour la plus grande part, en une langue qui dénote une forte culture littéraire et esthétique. Naturellement, le goût indien de l'exagération et de la profusion ne s'y trouve que trop satisfait, le merveilleux y déborde, mais la technique accuse un poète conscient de son art. Car il y a eu *un* poète, un seul auteur. Le nom de Vālmiki, auteur du *Rāmāyana*, est cité par le *Mahābhārata*, même accompagné d'une légende : Vālmiki aurait commis le crime impardonnable d'avoir tué un brahmane; il aurait été brigand dans sa jeunesse, mais le culte qu'il avait voué à Çiva l'a purifié et ennobli. L'existence d'une pareille légende indique l'ancienneté du *Rāmāyana*, car les données concernant son auteur avaient eu le temps de passer à l'état de tradition presque mythique qu'aucune recherche ne pouvait plus ni confirmer ni infirmer.

Le poème est divisé en sept livres dont le premier (*Bālakānda*, l'enfance du héros) et le dernier (*Uttarakānda*) sont de rédaction fort postérieure à celle du « vrai » *Rāmāyana* (II-VI). L'ensemble cependant semble déjà être bien arrêté au II^e siècle après Jésus-Christ, lorsque le *Mahābhārata*, dont le noyau appartient à une période beaucoup plus ancienne, était encore en cours de formation.

L'histoire dramatique de Rāma se situe encore dans le Madhyadeça, « région centrale », entre l'Himālaya et le Vindhya. Mais tandis que la rivalité des Kauravas et des Pāndavas les amena au Kuruksetra, vers l'ouest de la région centrale, le sort de Rāma se déroule plus à l'est et au nord-est, vers le Bengale, aux abords de l'Himālaya, et ses exploits l'entraînent jusqu'à l'extrême sud, si l'île fabuleuse de Lankā peut être assimilée à Ceylan.

Nous empruntons encore à G. Courtillier l'analyse en raccourci du poème (1).

(1) **LXVIII**, p. 97.

Poursuivi par la jalousie d'une marâtre, Râma, le fils du roi d'Ayodhyâ, doit s'exiler dans les forêts avec sa femme Sitâ, sans autre compagnon que son frère Lakṣmana. Malgré sa prudence, il se laisse entraîner à la poursuite d'une gazelle magique, laissant Sitâ sans gardien. L'amoureux rāja des Rākṣasas, qui lui a suscité cette proie décevante, cherche à séduire l'esseulée et l'enlève par force, l'entraînant dans son char aérien jusqu'à l'île de Lanṣâ où il la tient enfermée parmi ses femmes. Râma, après s'être abandonné à la douleur et au désespoir, s'élance à la recherche du ravisseur. Les singes se mettent à son service et lui indiquent la piste : le plus habile d'entre eux, Hanumat, franchit le mur d'un bond, pénètre jusqu'à Sitâ et la réconforte. Bientôt, l'armée des singes, conduite par Râma, arrive sous les murs de Lanṣâ. La lutte s'engage : Râvana, le ravisseur, est tué, les Rākṣasas vaincus, et Râma, ayant fait subir à Sitâ l'ordalie du feu, la ramène à Ayodhyâ.

Barth (1) a cru pouvoir discerner des traces d'un mythe agricole en la personnalité de Sitâ et même en celle de Râma. Sitâ, « sillon », est fille de la Terre; Râma, autrement nommé Râmacandra, « Râma brillant, Râma-lune », est parfois identifié avec la Lune qui régit le monde des plantes (2). Ce seraient les divinités qui président aux semailles. Dans l'épopée héroïque et élégante — car telle est la cour de Daṣaratha, cour d'intrigues de gynécée — on surprendrait des vestiges d'une époque lointaine, des représentations déjà surannées à l'époque brahmanique. Encore une singularité à noter. Râma, qui signifie « charmant », signifie aussi « noir » et, en effet, on se le figure tel, comme Kṛṣṇa. Serait-ce que tous deux sont incarnations de Viṣṇu ? Le trait appartenant à l'un d'eux aurait été transféré à l'autre.

Le Râmâyana contient des allusions à une lutte entre les brahmanes et les ksatriyas. C'est, au livre I, le passage interpolé sur Paraṣurâma, « Râma à la hache », brahmane qui a voué aux ksatriyas une haine sans bornes. Avec sa hache terrible il les extermine presque tous jusqu'à ce que Râma arrête enfin sa furie sanguinaire. Mais, sachant qu'il a affaire à un brahmane, Râma n'ose pas lui ôter la vie ; il l'oblige seu-

(1) III, t. I.

(2) Cf. les principaux *Brâhmanas* (par exemple : *Çalapattha Brâhmaṇa*), lorsqu'ils parlent des plantes.

lement à se retirer dans le monde souterrain où il mènera une vie de félicité — « méritée par ses anciennes pénitences ».

La légende de Paraçurâma et son interpolation dans le poème est déconcertante. Paraçurâma est le sixième avatar de Visnu, à en croire le *Mahâbhârata* XII; il se rencontrerait donc ici avec son septième avatar en la personne de Râma. Mieux vaut supposer que les deux passages en question, celui du *Mahâbhârata* et celui du *Râmâyana*, représentent deux traditions indépendantes.

C'est aussi par le premier livre que nous apprenons que la Gangâ (le fleuve du Gange) est descendue du ciel. Nous y retrouvons des légendes du *Mahâbhârata*, par exemple le barattement de l'océan pour en produire la boisson d'immortalité, l'incarnation de Visnu en nain, la séduction du jeune ascète *Rsyasrnga* par la fille du roi, etc. Bien que beaucoup mieux construit que le *Mahâbhârata*, le *Râmâyana*, dans ses livres I et VII, est, comme le *Mahâbhârata*, une encyclopédie de mythologie.

De même que le *Mahâbhârata*, le poème sur Râma est composé en « sanskrit épique », sanskrit un peu populaire, moins épuré que la langue classique. On sait que A. Barth (1) a vivement présenté et solidement défendu l'opinion que les deux poèmes auraient d'abord été créés en un dialecte populaire et seulement plus tard traduits en sanskrit. Cette idée ne se justifie guère, si l'on pense que le sanskrit a été, depuis les temps très anciens, la langue littéraire, langue que l'on ne parlait sans doute pas dans la vie quotidienne, mais que tout le monde comprenait et que les poètes employaient ordinairement même lorsqu'ils traitaient des sujets populaires. Il est vrai que les inscriptions d'Açoka (III^e siècle avant J.-C.), qui s'adressent à tous les citoyens de l'État, sont en dialecte, en « moyen indien », langue commune, mais on n'en peut conclure avec certitude que ceci : au temps d'Açoka les chancelleries royales n'avaient

(1) Dans XXVII et XLV; cité par CCLXXXVIII, I, p. 436.

pas encore adopté le sanskrit pour leurs écritures administratives. Ce fait s'est produit beaucoup plus tard et n'a rien à voir avec l'usage littéraire, usage que le bouddhisme lui-même, qui parlait aux masses, n'a pas complètement supprimé.

Aujourd'hui encore, le *Rāmāyana*, traduit dans les langues vivantes de l'Inde actuelle, est l'œuvre favorite des Hindous, et Rāma est leur héros préféré. Dans l'hindouisme, il partage les honneurs avec Kṛṣṇa, l'autre incarnation de Viṣṇu, et dans l'imagination populaire il prime même Arjuna, le plus brillant des Pāṇḍus. Des temples furent consacrés à Rāma. Certains subsistent : ainsi le grandiose bâtiment de style dravidien, Rāma Svaram, construit sur une petite île de ce nom, à l'extrémité sud de l'Hindoustan. A Ellora, les murs du temple Kailāsa, sculpté dans les rochers, sont ornés de scènes du *Rāmāyana*, et au nord-ouest d'Allahabad, là où s'élève la colline de Citrakāta, on vénère par des pèlerinages le lieu où Rāma et Sītā ont vécu si heureux au premier temps de leur exil. La statue de Hanumat manque rarement à l'entrée des temples visnuites. A l'emplacement de l'ancienne ville d'Ayodhyā, où des sanctuaires bouddhiques avaient succédé aux autels brahmaniques pour être remplacés à leur tour par des mosquées, qui, elles-mêmes, sont tombées en ruine, s'élève encore l'imposante structure d'un temple de Hanumat. C'est chose très commune de voir, aux lieux de pèlerinage, des troupeaux de singes nourris aux frais de la commune. On dit que ces singes-là ne font pas de dégâts dans les champs ; ils paraissent familiarisés avec la vie civilisée.

Au delà de l'Inde proprement dite, au nord, au sud et à l'est, Rāma recueille des hommages et son histoire, le *Rāmāyana*, en original sanskrit, en adaptations ou seulement en imitations, trouve des auditeurs émus. Aucune œuvre littéraire ne s'est répandue sur une aire aussi vaste que ce poème d'honneur chevaleresque, d'abnégation et d'amour conjugal.

Si le *Mahābhārata* a été une mine de sujets pour les écrivains, le *Rāmāyana* était devenu sujet tout court. De grands

poètes comme Kālidāsa et Bhavabhūti doivent leurs plus belles œuvres à la légende de Rāma; encore au **xvi^e** siècle, Tulsi Dās, sur la base du poème de Vālmiki, crée en hindî une épopée morale et religieuse qui est devenue la Bible des 90 millions d'Hindous établis entre l'Himālaya et le Vindhya, entre le Bengale et le Penjāb.

Quelquefois l'histoire empruntée à Vālmiki servait à des fins qui n'avaient rien à voir avec la poésie. Ainsi le poète Bhaṭṭi (viii^e siècle après J.-C.) avait composé en 22 chants une véritable épopée sur la mort de Rāvana. Mais ce qui est remarquable, c'est le fait — normal dans l'Inde! — que le poème servit à apprendre la grammaire et la théorie de la poésie. Les phrases sont des exemples sur des règles de Pānini et celles d'un manuel inconnu d'*alamkāra*. Par exemple, la dernière partie de ce *Rāvanavdāha* (le meurtre de *Rāvana*) enseigne l'emploi des temps et des modes.

Le moment où Rāma répudie Sītā tombe juste sur le chapitre de l'impératif. C'est donc en une série d'impératifs que Rāma repousse Sītā, c'est en impératifs que Sītā proteste de son innocence. L'effet serait comique, si Bhaṭṭi n'était pas poète : heureusement, malgré son but didactique, il est arrivé à faire une œuvre belle — au moins selon l'opinion indienne : mais le travail de l'ouvrier est trop évident et l'effet trop voulu.

III

LES PURANAS.

Nous avons déjà dit que certaines parties du *Mahābhārata* et du *Rāmāyana* ont le caractère pouranique, c'est-à-dire compilent d'anciennes légendes sans plan ni ordre logique. Il existe des œuvres qu'on appelle tout court *Purānas*, c'est-à-dire « récits d'autrefois ».

Déterminer la date de ces œuvres est difficile. Le fond en est ancien, la première forme l'était aussi, mais la rédaction

qui nous est parvenue est plus ou moins du VII^e siècle après Jésus-Christ. Ajoutons que des productions tardives, imitant l'ancienne manière, usurpent souvent ce titre, « récits des temps anciens ».

Le savant bouddhiste Amarasimha (entre les VI^e et VII^e s.), auteur de l'excellent lexique intitulé *Amarakoṣa*, précise la notion de purāna. Un texte vrai doit traiter cinq sujets : la création du monde, la destruction périodique et la nouvelle création du monde après chaque destruction, la généalogie des dieux et des sages mythiques, les périodes de la vie du monde présidées, chacune, par un nouveau Manu, premier homme; enfin, la généalogie des rois de la dynastie solaire et de la dynastie lunaire. Cette condition du genre est rarement observée. La plupart des Purānas sont consacrés au culte de Visnu ou de Īṣva; on y trouve la prédominance de « la divinité femelle » (1), le culte de la Ākti, personnification de l'énergie du dieu.

Les renseignements historiques s'y rencontrent sous forme soit d'allusions, soit de prophéties sibyllines sur les siècles à venir. En réalité, ce sont des souvenirs du passé. Ainsi la dernière période, qui sera suivie d'une destruction totale, s'appelle Kaliyuga, sorte d'âge de fer, règne des barbares, âge de décadence pour la morale. Les historiens (entre autres Vincent A. Smith, *Early History of India*, Oxford, 1904) supposent que l'invasion et la domination sanguinaire des Huns, de si terrible mémoire, ont servi de cliché pour les « prophéties » concernant l'effroyable Kaliyuga.

« Des dix-huit Purānas principaux, — dit A. Barth (2), — pas un n'est daté, ils se citent presque tous les uns les autres, et leur période de rédaction embrasse peut-être une douzaine de siècles. » Avec un peu plus de probabilité on fixerait le début des recueils pouraniques au III^e siècle de notre ère (3). Au XI^e siècle, le

(1) A. BARTH, III, I, p. 178, Paris, E. Leroux, 1914. — (2) *Ibid.*, p. 167.

(3) R. G. BHANDARKAR, dans XVIII, 1930, p. 403; cité par CCLXXVIII, III, p. 631.

voyageur arabe Al-Bérûnî les connaissait déjà en même nombre que nous : dix-huit ; mais la création de nouveaux textes se poursuivait.

Les Hindous attribuent la composition des purânas à Vyâsa, auteur légendaire du *Mahâbhârata*. Ce serait reculer bien loin l'origine de ces écrits. On les considère comme des livres sacrés de second ordre, destinés aux classes moyennes, conservés dans le sein de la caste *sûta*, bardes non brahmanes, mais sachant le sanskrit. Ils recueillaient les légendes du patrimoine populaire. A l'ancien fond mythique et cosmogonique, ils ajoutaient tantôt des renseignements rituels, tantôt des souvenirs historiques, des hymnes, voire des poèmes entiers en l'honneur d'un dieu ou de la déesse, le tout accompagné d'un bref exposé de philosophie *sâmkhya*, plus souvent encore d'un essai de yoga. D'où une littérature que n'ignore, aujourd'hui, aucun Hindou cultivé, même s'il n'a pas lu les Védas. Les Purânas sont dans l'hindouisme ce qu'est la Bible en pays protestant ; les familles pieuses en lisent des extraits tous les jours.

Littérature beaucoup plus grande que le *Mahâbhârata*. Le *Padma*, cinquième de la liste, contient 50 000 *çloka* ; le *Skanda*, au dire des contemporains, avait 500 000 vers. Ce champ énorme n'a pas été assez défriché.

F. E. Pargiter a beaucoup travaillé, cherchant quelques certitudes historiques dans les listes des rois (1). Ses conclusions ont été très contestées.

Un des plus importants et des plus anciens purânas est le *Mârkandeya* (2), attribué au sage de ce nom, celui qui, dans le *Mahâbhârata*, narre à Yudhishtira l'histoire de Savitrî. Ici, il raconte à son disciple la création du monde, les époques et les généalogies. Comme dans toute cette partie les dieux suprêmes sont encore Indra et Brahmâ, ou même, ce qui viendrait d'une plus haute antiquité, les divinités védiques, on suppose que

(1) *The Purâna Text of the Dynasties of the Kali Age*, Oxford, 1913.

ces chapitres ont été rédigés avant que le culte de Visnu ou de Çiva se fût formé. Ce serait au début de notre ère, sinon plus tôt; probablement vers le temps où s'élaborait le XII^e livre du *Mahâbhârata*.

Les Purânas attestent un effort de moralisation assez grossier et naïf. On a dit qu'ils étaient la lecture des femmes à cause du merveilleux et de la piété qui les caractérisent; néanmoins les historiens, les philosophes et surtout les mystiques y trouvent à glaner aussi.

Le plus célèbre livre favori des *Bhagavatas*, adorateurs de Visnu-Kṛṣṇa, est le grand (18 000 strophes, 12 livres) *Bhâgavata-Purâna*. Il a été connu en Europe dès le xviii^e siècle. Eugène Burnouf l'a traduit en français. D'après Pargiter (1), ce *purâna* n'est pas antérieur au viii^e siècle, et il contient des parties beaucoup plus récentes où Colebrooke, Burnouf et Wilson ont vu l'œuvre du xiii^e siècle. Mais alors le *Bhâgavata* était déjà livre sacré.

Son sujet est le même que celui de six livres qui composent le *Visnu-Purâna*, Bible des Visnuites (2). Le mystique et théologien « Seigneur des ascètes » Râmânûja, fondateur, au xii^e siècle, de la secte visnuite, considère le *purâna* comme une autorité dans les questions de *bhakti*.

On lit dans les deux *purânas* à peu près la même chose que dans le *Harivamça*, seulement le récit est plus vif. Mais le but des deux recueils n'est pas seulement de raconter les avatars du dieu hindou. C'est la doctrine de Visnu, maître et créateur de l'univers absolu, non pas perçu froidement par l'intellect, mais dieu qu'on adore amoureusement.

D'autres *purânas* sont en partie visnuites, en partie çivaïtes. Quelquefois le dieu suprême est tantôt Çiva, tantôt Visnu;

(1) *Encyclopædia of Religion and Ethics*, edited by James HASTINGS, X, 455; cité par CCLXXXVIII, III, 632.

(2) Traduit en anglais par H. H. WILSON, *The Vishnu Purâna, a System of Hindu Mythology and Tradition*, translated by..., London, 1840; aussi par MANMATHA NATH, Dutt, Calcutta, 1894.

ainsi, dans le *Kârma-Purâna*, récit de l'avatar de Visnu comme tortue, et dans le *Garuda-Purâna*, où la monture de Visnu, l'aigle mythique Garuda, enseigne la théologie visnuite, mais où le culte mystique de Çiva se trouve exposé à côté.

Les purânas sont des encyclopédies de tout le savoir du moyen âge indien.

Les principaux traits des *purânas*, leurs qualités et défauts de style, l'abondance des détails et l'amour de l'exagération, la métrique même de leurs passages versifiés se retrouvent dans les œuvres bouddhiques du Mahâyâna, la dévotion à Visnu étant remplacée par l'adoration du Bouddha. Leur sanskrit est assez mauvais; comme l'a dénommé E. Senart, c'est le sanskrit « mixte » mélangé avec les prâkrits ou dialectes populaires. La prolixité, les répétitions et l'absence de plan caractérisent aussi les écrits en langue pâlie.

IV

LES LITTÉRATURES PALIE ET PRAKRITE.

L'art du Râmâyana n'est pas un fait isolé. Le grammairien Patañjali cite, dans son *Mâhabhâsya*, des strophes très belles, empruntées à des poètes qu'il ne nomme pas. Pingala, probablement son contemporain (II^e siècle avant J.-C.), est l'auteur d'un ouvrage important sur la métrique, *Chandassûtra*. Ce n'est plus la métrique védique, *chandas*, qui l'occupe, mais la poésie profane, et en premier lieu érotique. Les vers en sont savants et recherchés.

Mais aucune œuvre de plus grande envergure ne nous est parvenue; plus encore : aucune œuvre en sanskrit ne nous vient de cette époque-là. En revanche, les prâkrits, parlars vivants, ont signalé leur existence de langues littéraires.

- Cette ancienne variété de prâkrit, qu'on nomme le *pâli*, adopté par les bouddhistes pour y écrire la plus grande par-

tie de leur canon, est devenu l'outil de toute une littérature.

L'enseignement pur et simple y alterne avec des œuvres d'imagination naïvement didactiques, mais quelquefois charmantes. Le canon pâli renferme de tout : sermons, anecdotes, chants. Si l'on veut comprendre l'essor de la poésie lyrique, on ne peut négliger les *Theragâthās* et les *Therīgâthās* (1), hymnes de moines et de nonnes à la gloire du Bouddha. La tradition attribue déjà quelques-uns d'entre eux à Ānanda, disciple favori du Bouddha et à Moggallāna (sanskrit Maudgalyāyana), un des premiers docteurs de l'Église bouddhique. Alors ils dateraient de quelques siècles avant Jésus-Christ. Mais cette tradition prouve seulement qu'on ne savait plus les noms des vrais auteurs et qu'on désirait donner à cette pieuse poésie une origine digne de la faveur publique.

Il peut du reste y avoir, dans l'ensemble des 107 *Theragâthās*, pas mal d'éléments d'un cycle ancien. Bien des chants, faits de morceaux disparates, semblent des débris auxquels on a donné une nouvelle teinture de piété sévère et monotone, de renoncement poussé à l'exagération. Seul le sentiment de la nature, qui, chez l'Hindou, survit à la mort des désirs, met sur cette grisaille un ton plus vif. Les hymnes dits « des nonnes » sont beaucoup plus intéressants. On peut y distinguer différents auteurs, femmes pour la plupart, tant le toucher est délicat et tant les récits sont naïfs. Les femmes n'ont été admises qu'avec difficulté dans la communauté bouddhique. On acceptait bien les dons qui venaient de leur piété ; le Bouddha se reposait, selon la tradition, dans la demeure offerte par une courtisane convertie. On trouvait naturel que de riches — et même de pauvres — protectrices eussent à subvenir aux besoins des moines, mais on n'admettait pas qu'elles pussent embrasser la vie monastique et se fonder officiellement des couvents. Le Bouddha s'y opposait. A la question d'Ānanda :

(1) Traduites en anglais par Mrs. RHYS DAVIDS, *Psalm of the Early Buddhists, I, Psalm of the Sisters*, London, Pāli Text Society, 1909.

Pourquoi cette opposition ? il répond : « Les femmes sont bêtes, ô Ânanda... les femmes sont envieuses, ô Ânanda... les femmes sont méchantes, ô Ânanda... »

La mère adoptive du Bouddha le supplia longtemps avant qu'il la laissât fonder un ordre féminin. Ânanda enfin réussit à fléchir sa résistance ; le canon bouddhique ne lui en sut pas gré et les textes l'accablent de reproches à cause de son attitude féministe.

Les *Therigāthās* qui nous sont parvenues trahissent la connaissance de l'art poétique qu'exposaient les ouvrages sur les *alamkāra* ou « ornements ». Leur style est celui de la poésie savante telle que les inscriptions ne nous la font pas connaître avant notre ère. Ainsi c'est peut-être à une seconde couche plus récente des *Therigāthās* que nous avons affaire.

Le sujet général des *Thera* et des *Therigāthās* est la joie du renoncement. Les femmes savent y ajouter de touchantes histoires sur leur conversion, sur la résistance de leurs parents, sur les tentations de l'amour, etc. Quelques hymnes sont dialogués, particulièrement là où intervient un tentateur, homme ou démon. Souvent ce sont de vraies ballades. Une des plus belles est celle de la jeune et pieuse Subhā poursuivie par un amoureux. Telle notre sainte Lucie, ou sainte Brigitte. Elle s'arrache les yeux pour que leur éclat ne détourne pas les gens de la voie du salut. Mais le Maître lui rend la vue.

Les *gāthās* sont un document. Tantôt les moines avouent leurs faiblesses et s'en prennent à la femme, principe de tout le mal. Tantôt ils se glorifient d'avoir eu le courage de fouler au pied les devoirs de mari et de père de famille pour se donner entièrement au Bouddha. Une certaine emphase n'est pas absente. Les femmes sont plus simples et plus tristes. La plupart vinrent à la religion après avoir perdu leurs enfants. Consolées, elles disent leur sérénité en face du malheur. Des courtisanes rassasiées de plaisirs n'aspirent qu'au nirvana. Des

jeunes filles abandonnent le monde tout comme dans le mysticisme occidental des premiers siècles (1). Il y a des tableaux déchirants. Mais on rencontre aussi de l'humour et même de la gaité un peu simpliste. Une nonne assure que tout son renoncement consiste à avoir abandonné le mortier, le pilon et un mari bossu ; des journées entières elle pilait le riz et entendait maugréer son époux. Un moine quitte le couvent pour se marier, mais, quinze jours après, il se persuade à nouveau du néant des choses et retourne à ses camarades. Certains hymnes sont de vrais morceaux satiriques contre de mauvais moines : on voit que le bouddhisme n'est plus à ses débuts. Un commentaire sur ces chants, et sans doute pas le premier, a été écrit au ^v^e siècle.

À côté de ces créations tenant de la littérature populaire, les premiers siècles de notre ère ont vu paraître, en pâli, une œuvre de littérature savante et de pensée profonde : le *Milindapañha*, ou « questions de Milinda ». Son sujet est le problème de la personnalité envisagée du point de vue de la doctrine bouddhique. Traité de philosophie, c'est aussi une œuvre d'art. Les héros en sont : un docteur de l'Église bouddhique, Nāgasena, et le roi indo-grec, Ménandre. Celui-ci (pâli Milinda) exerçait la souveraineté entre 125 et 95 avant Jésus-Christ, sur un grand pays qui s'étendait depuis l'Indus et la région de Gujerat jusqu'au cours moyen du Gange. Il était Grec. On le croyait converti au bouddhisme, ce qui n'est pas bien sûr, malgré des monnaies qui le représentent accompagné d'un *cakra* (2). En sa faveur, l'Inde — du nord-ouest il est vrai — semble avoir abandonné son hostilité traditionnelle à l'égard des étrangers. Si l'on en croit Plutarque, plusieurs villes indiennes se disputèrent les cendres de Milinda, se les distribuèrent et érigèrent pour chaque portion des monuments commémoratifs. Cette légende rappelle trop celle du Bouddha pour être

(1) Cf. R. SPENCE HARDY, *Eastern monachism*.

(2) « La roue de la loi. » Cf. S. LÉVI, **XXV**(1), **XXII**, p. 43, 1891.

adoptée sans caution. En tout cas, Ménandre est le seul Grec que l'Inde ait adopté.

Le *Milindapañha* est un beau roman philosophique. On ne sait point s'il a quelque réalité pour base. Il se peut que l'auteur ait voulu donner une forme élégante à la doctrine de la négation et que le souvenir persistant dans l'Inde du nord d'un roi indien hellénique l'ait poussé à opposer l'esprit grec à l'esprit indien.

Sur 7 livres dont se compose l'ouvrage, à peine le 2^e et le 3^e sont-ils authentiques, et encore des interpolations tardives se laissent constater. Le début du premier livre, la description de la capitale, appartient sans doute au premier auteur, dont le nom reste inconnu.

Le roi se repose après avoir passé son armée en revue. Mais la nuit est belle et, au lieu de dormir, il aimerait se mesurer en dialectique avec quelque ascète ou quelque pieux brahmane. Les courtisans le conduisent à un célèbre ermite, établi près de la ville. La dispute s'engage et le savant est bientôt réduit au silence, ne sachant que répondre à l'argumentation du roi. Même résultat après rencontre avec d'autres sages réputés. Ménandre s'exclame, déçu : « Ah ! elle est vide, l'Inde ! on n'y sait que bavarder. »

Cependant le docteur bouddhiste Nāgasena traversait la région en ce moment-là et s'était arrêté près de la capitale. On conseille au roi d'aller le voir. Ménandre s'y rend et nous assistons au plus curieux — non ! — au plus passionnant tournoi qu'il y ait au monde.

« Comment t'appelles-tu, ô vénérable ? demande le roi. — On m'appelle Nāgasena, mais ce n'est qu'un nom, une réunion de sons sans qu'il y ait quelque réalité là dedans », répond le sage. Et dans un dialogue où le roi représente ce qu'on pourrait appeler l'esprit positif, et le sage l'esprit spéculatif, on nous démontre que le « moi » n'existe pas, n'étant que manifestation passagère d'un ensemble de phénomènes.

Les questions les plus embarrassantes sont résolues d'une manière aussi spirituelle qu'imprévue. Ménandre demande si l'homme qui meurt et renaît ensuite est le même ou s'il est déjà quelqu'un d'autre. « Les deux », répond Nāgasena. « Toi, ô monarque, es-tu maintenant le même que ce petit enfant, etc., qu'autrefois tu étais ? — Non. — Alors si tu n'es pas le même, tu n'as pas eu de père, de mère, etc., etc., tu n'as donc pas vécu avant ce moment-ci où tu parles ? » Et, par une série de parallèles, Nāgasena démontre au roi la continuité des phénomènes, seule chose qu'il nous soit permis d'admettre.

Milinda pourrait objecter à Nāgasena que, du moment qu'il n'y a pas de personnalité, il n'y a plus d'obligation ni de responsabilité. Toute la morale bouddhique s'écroulerait du coup.

Si le pâli est réservé aux œuvres d'inspiration bouddhique,

surtout de propagande et d'enseignement, la littérature profane se développait en langues *prākrites*.

Non que le *sanskrit* fût délaissé. Mais, constitué en langue sacrée, il n'était pas encore toujours adopté pour l'usage familial. Il ne devint l'idiome des chancelleries et des administrations qu'assez tard. Les environs de notre ère accusent l'emploi administratif du « moyen indien ». C'est ce parler-là qu'emprunte Açoka, pour enseigner à son peuple la loi à laquelle il s'est converti lui même. Ses nombreuses inscriptions sur piliers ou rochers sont rédigées en dialectes locaux. Du reste, les œuvres *prakrites* suivaient leurs modèles *sanskrits*. Les goûts étaient les mêmes, imposés par l'élite; les théoriciens de l'*alamkāra*, « art poétique », s'adressaient à tous les écrivains sans distinction. Le *sanskrit*, langue noble, le *pāli*, langue sacrée des bouddhistes, et les *prākrits*, *κοινή* régionales, vivaient côte à côte, bien que d'intensité inégale, selon le lieu, le temps et la valeur des idées auxquelles ils servaient d'habillement.

Les inscriptions d'Açoka apprenaient au peuple le *dharma*, « la loi bouddhique » en moyen indien. Les inscriptions en *prākrit* qu'on trouve parsemées dans l'Inde pendant les premiers siècles après Jésus-Christ, surtout sous la dynastie des Guptas à partir du *iv*^e siècle, apprenaient aux sujets les vertus de leur monarque. Composées par les poètes de cour, en vers ou en prose, elles se distinguaient généralement par l'exagération dans les louanges et l'abus des ornements de style.

Le *prākrit* s'enorgueillit, dès le *i*^{er} ou le *ii*^e siècle de notre ère, d'une charmante œuvre attribuée à Hāla Sātavāhana ou Çālivāhana, poète-roi.

Les *Purānas* le disent dix-septième prince d'Āndhra (nord-est du Dēkhan). On lui doit la *Sattasāī* (*Saptaçatī*, « Sept centaines de strophes »), recueil de chansons d'amour, composées sur le modèle de chants populaires, destinés à accom-

pagner la danse (1). Elles sont touchantes, souvent spirituelles, toujours d'une simplicité recherchée. Un mari pris en faute se jette aux pieds de sa femme et implore son pardon. La scène s'annonce dramatique. Mais le petit garçon profite de l'occasion pour grimper sur le dos de son papa. Les parents rient; la réconciliation est là. D'autres sont sentimentales et tristes. Une jeune femme se met à compter sur ses doigts et ses orteils les jours de l'absence de son bien-aimé. Tous les doigts y passent et le compte n'est pas encore fini : elle n'a qu'à pleurer.

D'autres sont plus frivoles : en l'absence du mari, dans la maison vide, une jeune femme appelle son amoureux : elle craint les voleurs dans la maison vide. — D'autres encore disent le grand désenchantement et le dégoût du monde : seuls les sourds et les aveugles peuvent être heureux; les premiers n'entendent pas les méchants propos, les seconds ne voient pas les mauvais actes.

Les plus beaux vers sont ceux qui exaltent l'amour ou chantent la beauté des femmes. Jolis sont les petits tableaux, rapidement brossés, des scènes de famille. Les descriptions de la nature occupent une place considérable.

Le mètre de la *Sattasaī* est l'*ārya*, caractéristique de la poésie populaire : une strophe de deux lignes à sept pieds et demi chacune. Chaque pied a quatre mores, sauf le sixième de la seconde ligne, qui n'est qu'une syllabe brève. Ici une longue vaut deux brèves, comme dans la poésie grecque, mais contrairement à l'usage védique. Cette strophe produit l'effet de quelque chose d'envolé et de léger. Elle s'adapte parfaitement à la naïveté des images et à la douceur des *prākṛits*. Justement Hāla se sert du meilleur des *prākṛits*, la *mahā-*

(1) Voir les extraits en traduction allemande, CCLXXXVIII, III, p. 98 et suiv. La meilleure, mais incomplète traduction (en allemand) est de A. WILBRANDT dans *Neue Freie Presse*, 1899, et dans *Westermanns Illustrierte Monatshefte*, 1900; cf. CCLXXXVIII, III, p. 97, note.

rāstrī, dialecte des Marāthes, qui se prête merveilleusement au chant. Ce devint presque la règle pour les drames indiens, de composer en *mahārāstrī* les parties chantées.

Le *Sattasaī* a exercé une forte influence non seulement sur les auteurs *prākritis*, mais aussi sur les auteurs *sanskrits*, un peu plus rares à cette époque où florissait la littérature en langues vivantes. Tard encore au *x^e* siècle, lorsque le jaina Hemacandra écrit une grammaire du dialecte *apabhramça*, il compose des exemples en strophes sur le modèle de *Sattasaī* pour en illustrer les règles. Au *xvii^e* siècle encore, quand le mystique Bihāri Lāl (1603-1663) chante les amours de *Kṛṣṇa* et de *Rādhā* en *hindī* de Mathurā, région principale du culte de *Viṣṇu*, il s'inspire, sinon directement de *Sattasaī*, au moins de ses imitations.

Le *prākrit* a trouvé des protecteurs parmi les rois, dont beaucoup, comme il est dit pour Hāla, ne savaient pas le *sanskrit*. D'autres conditions encore y ont contribué. Après le démembrement de l'empire d'Açoka, il s'est formé dans le nord-ouest. La tradition brahmanique n'y pouvait pas être forte. En revanche, le bouddhisme s'y maintenait solidement, et cette religion, s'adressant à tous sans distinction de caste, ne faisait pas spécialement usage du *sanskrit*. Du reste, certains *prākritis* avaient atteint le niveau de langues littéraires.

V

LA LITTÉRATURE SANSKRITE D'INSPIRATION BOUDDHIQUE.

Açvaghosa, Aryaçura.

Le début de notre ère, probablement le *1^{er}* siècle, se signale par un grand poète, *Açvaghosa* (1), auteur d'œuvres lyriques et dramatiques en *sanskrit*.

Sur sa vie nous ne savons que très peu de chose. D'après quelques allusions contenues dans ses œuvres, il semble avoir été originaire d'Ayodhya, aujourd'hui la province d'Oudh. Sa mère s'appelait Suvarnâksi « aux yeux d'or ».

Né et élevé comme brahmane, il se convertit au bouddhisme et devint partisan de l'École des *sarvāstivādin* au sein du Hinayāna. Mais son tempérament poétique l'a entraîné vers la dévotion enthousiaste (*bhakti*) du Bouddha, et c'est en précurseur du courant mahāyāniste, qu'il écrivit son *Buddhacarita* (2).

Les œuvres lyriques d'Açvaghosa, composées en l'honneur du Bouddha, ne nous sont point parvenues. Hiuen-tsang, à la moitié du VII^e siècle, et Yi-tsing, aux dernières années du VII^e siècle, parlent d'Açvaghosa comme d'« un poète célèbre de l'ancien temps ». Une biographie du poète, peu critique, a été faite par un moine tibétain. Açvaghosa aurait été musicien, parcourant le pays avec une troupe de chanteurs. Il appartiendrait alors à la caste, peu honorée, d'acteurs ambulants, *nartaka*, et on s'expliquerait mal sa profonde et vaste érudition. Il est vrai qu'un brahmane gardait les privilèges de sa caste, malgré le métier auquel il se vouait. Le bouddhisme, du reste, ne tenait pas compte des interdictions brahmaniques. Comme vrai bouddhiste convaincu, Açvaghosa chantait le néant de l'existence. Sa belle voix, sans doute plus que le sujet, enchantait les auditeurs et beaucoup, dit-on, se convertissaient à la religion.

Le renseignement du pieux Tibétain ne peut être valable que pour une partie de la vie d'Açvaghosa, car on sait que

(1) Voir SYLVAIN LÉVI, *Le Buddhacarita d'Açvaghosa* (*Journal asiatique*, 1892, et autres articles de S. LÉVI, dans le *Journal asiatique*, 1898, etc.).

(2) Traduit en anglais d'une adaptation chinoise par S. BEAL, *Sacred Books of the East*, XLX.

le poète (1) a passé sa vieillesse à la cour de Kaniska. Ce roi d'origine scythique était grand protecteur du bouddhisme et patron des savants.

Des fragments des drames d'Açvaghosa ont été assez récemment (1911) reconnus par H. Lüders dans le fonds de manuscrits apportés de Tourfan (Asie Centrale).

C'est grâce à Sylvain Lévi (2) que l'Europe a connu le *Buddhacarita* et Açvaghosa lui-même, le plus grand poète de l'Inde avant Kālidāsa, digne successeur de Vālmiki dans l'art savant de l'épopée.

Comme l'indique son titre, le *Buddhacarita* est l'histoire poétique du Bouddha. Écrite d'un style d'une simplicité parfois recherchée, avec emploi modéré de métaphores et autres *alamkāra*, cette épopée est un *mahākāvya*, modèle parfait de la poésie savante, mais d'expression sincère. Cependant, l'auteur n'a rien inventé. Des textes canoniques tels que le *Mahāvastu* (3) ou le *Lalitavistara* (4) lui offraient le sujet tout prêt. Le poète a su lui prêter du charme et une construction solide. La description de la ville en fête, quand le jeune prince la traverse avec sa suite, a inspiré à Kālidāsa une scène de son *Raghuvamça*. La scène de nuit, quand le Bouddha regarde tristement les femmes du palais endormies après leurs jeux, mais présentant dans ce moment d'abandon tous les signes de misère humaine, a été reprise par les continuateurs de Vālmiki et fut placée dans le *Rāmāyana* : elle se passe dans le palais de Rāvana et c'est Hanumat qui la regarde.

Açvaghosa joint le sens de la réalité à celui de la fiction. Les trois rencontres du jeune prince, avec un vieillard, un malade et un mort, sont représentées sans aucune exa-

(1) Cf. Sylvain Lévi, dans le *XV*, 1896. — (2) *XV*, 1892.

(3) Le *Mahāvastu*, texte sanscrit, publié pour la première fois et accompagné d'introduction et d'un commentaire, par E. SENART, Paris, 1882-1897.

(4) Traduit par Ph.-Ed. FOUCAUX dans les *Annales du Musée Guimet*, VI et *XIX*, Paris, 1884, 1892.

gération, ce qui aurait été bien facile, mais de façon délicate et vive à la fois, de sorte que nous partageons les mélancoliques réflexions du Bodhisattva. D'autre part, les passages où le *purohita* essaie de détourner le jeune homme de son désir d'abandonner le monde et lui parle des devoirs du prince trahissent une connaissance approfondie des *nīlīcāstras*. La lutte du Bouddha contre le démon tentateur Māra prouve que l'auteur était familiarisé avec la poésie héroïque du Mahā- bhārata et du Rāmāyana. Si l'on y ajoute encore la connaissance du *Kāmasūtra*, évidente partout où Aṣva-ghosa fait intervenir les femmes, on conclura que ce moine a été non seulement poète de nature, mais homme très cultivé.

Même observation pour d'autres de ses œuvres comme le *Saundarānanda* et le *Sūtrālamkāra*. C'est toujours la vie du Bouddha qui est racontée, dans un de ses stages. Nanda, le frère du Bouddha, est ordonné moine contre son gré. Il en est bien fâché et sa femme, la belle Sundarī, s'en lamente. Le Bouddha ne veut pas que ses fidèles soient malheureux, mais il sait en même temps que les renvoyer au monde serait leur barrer le chemin du bonheur véritable. Alors il prend Nanda par la main et le conduit au ciel. Ils rencontrent aux Himālayas une affreuse guenon, plus haut les divines Apsaras. Nanda constate qu'elles dépassent sa femme en beauté autant qu'elle-même dépasse la guenon. Pour mériter les joies célestes, Nanda, retourné sur la terre, se voue aux pénitences. Mais Ānanda, le disciple favori du Bouddha, lui démontre que le ciel n'est rien en comparaison avec la félicité éternelle du salut. Nanda se convertit et devient arhat. Le Bouddha lui ordonne cependant de ne pas se contenter de son bonheur, mais d'aller prêcher le salut aux hommes.

Le *Sūtrālamkāra* (1) est une suite de légendes, la plupart

(1) *Sūtrālamkāra*, traduit en français sur la version chinoise..., par Éd. HUBER, Paris, 1908.

bien connues, en prose et en vers. Mais l'art du poète exerce son charme même à travers la traduction chinoise ; l'original s'est perdu.

Açvaghosa a fait école. Le poète Mâtrceta, proche de lui dans le temps, lui ressemble tellement dans ses hymnes bouddhiques qu'on hésiterait à délimiter ce qui appartient à l'un ou à l'autre. Târanâtha, l'historien tibétain, affirme même qu'il n'y eut qu'un seul poète, portant ces deux noms à la fois. On ne sait pas à quoi s'en tenir. Le pèlerin chinois Yi-tsing, au début du VIII^e siècle, ne tarit pas d'éloges sur Mâtrceta « rossignol dans une vie précédente, chantant l'hommage au Bouddha ».

On ne connaît Mâtrceta, comme il en est aussi à certains égards pour Açvaghosa, que par des fragments de ses œuvres rapportés en notre siècle de Tourfan. Pour Âryaçûra, de la même école, on est mieux renseigné. Bien que plus récent, car il semble du IV^e siècle, Âryaçûra subit une forte influence d'Açvaghosa. Le style orné et recherché, mais sans artifice, de sa *Jâtakamâlâ*, se ressent bien du *Sûtrâlamkāra*. De même que son modèle, il n'a pas beaucoup inventé et s'est borné à embellir les légendes sur les précédentes vies du Çākya-muni. Car avant que le Bodhisattva eût atteint l'illumination complète, il s'en est rendu digne par des actes de charité et d'abnégation surhumaine. « La guirlande de récits sur les naissances... » propose donc ses actes à l'admiration des fidèles et à la jouissance esthétique des lecteurs. Admirable en effet et bien émouvante est l'histoire du Bouddha offrant son corps à la tigresse affamée ! Nous voyons aussi le Bodhisattva, sous les espèces du roi Çibi, se faire arracher les yeux pour les offrir à un brahmane aveugle qui les lui demande. Malheureusement quelquefois l'exaltation fait place à une sentimentalité, respectable mais un peu niaise, moyen simple d'édification.

Les trente-quatre joyaux de ce collier, la *Jātakamālā*, sont presque tous empruntés aux *Jātakas* pâlis (1), vieux contes populaires adaptés à la prédication de la doctrine de renoncement bouddhique. On les retrouve dans toute la littérature d'*Avadāna*, « (histoire de) grands actes ». Un seul est inconnu. Il ne se rencontre qu'à l'état de mention : une vieille strophe que cite, au ^x^e siècle, le prolixe et érudit Ksemendra.

C'est le premier et le plus touchant, ce récit du Bouddha et de la tigresse. Malgré quelques longueurs et d'inutiles raisonnements, — par exemple le Bouddha veut faire éviter à la tigresse affaiblie par la faim le crime de manger ses propres petits, etc., — la prose et les vers intercalés font un tout harmonieux.

Ainsi, dans ces premiers siècles de notre ère, triomphe une littérature bouddhique. Le type préféré est un mélange de prose et de vers. Il s'est constitué sous l'influence de la littérature populaire narrative. Le peuple n'avait pas créé d'épopée, mais il aime à entendre chanter les faits singuliers qui le frappent. Ces chants, jamais parvenus à former un poème suivi, étaient recueillis par des récitateurs ou des rhapsodes et éclaircis par eux de commentaires en prose. Les commentaires s'amplifient et deviennent le véritable récit, tandis que les *gāthās* ne restent qu'en guise d'illustration. Ce type, plus récent que le *Mahābhārata* ou les poésies canoniques du bouddhisme, tel le *Dhammapada*, caractérise l'activité littéraire des premiers siècles après Jésus-Christ.

Le seul héros digne d'être célébré étant le Bouddha, le seul sujet digne d'être raconté a été ses actes. A ces deux motifs-là on rattachait toutes les anecdotes possibles, comme on avait autrefois rattaché les données de l'histoire, de la mythologie et de la morale aux aventures des *Pāndavas*. Ces recueils de « gestes » bouddhiques s'appellent les *avadānas*. Le plus souvent

(1) Traduits en anglais, sous la direction de E. B. COWELL, Cambridge, 1895-1907.

c'est le Bouddha lui-même qui parle des faits antérieurs ou bien de ceux qui doivent seulement arriver comme résultat du *karman*.

Un des plus anciens recueils de gestes bouddhiques (probablement du ⁱⁱe siècle) est l'*Avadānaçataka* (1), « centaine » de récits traitant de sujets par séries. Très intéressant, le cinquième livre parle du monde des âmes en peine. Un saint s'y rend pour les interroger sur la cause de leurs tourments ; le Bouddha explique le fait et donne une leçon de morale.

Plus récent, car il vient du ⁱⁱⁱe siècle avec des parties très anciennes, est le *Divyāvadāna*, « le céleste *avadāna* ». Il est bien inégalement écrit : parfois c'est un sanskrit simplement correct, d'autres fois c'est le style recherché des *kāvya*, avec force ornements, tournures compliquées, longs composés ; parfois c'est déjà du sanskrit altéré. De vieilles strophes, *gāthās*, interrompent souvent la prose ; on trouve aussi de courts morceaux de poésie moderne et savante.

A côté du cycle céleste, il faut placer son contemporain, le cycle d'Açoka, *Açokāvadāna* (2), œuvre élégante et raffinée, quant au style, à la métrique et à la langue. Son héros est l'empereur Açoka et la plus belle légende celle de Kunāla, son fils. Une marâtre lui fait arracher les yeux ; mais, plein d'indulgence bouddhique, il ne ressent point de haine contre la coupable. Le récit se distingue par une expressivité vraiment dramatique, trait dont l'auteur inconnu fait preuve encore quand il représente le démon Māra contrefaisant si bien le Bouddha qu'un pieux moine se jette à genoux devant lui et lui rend hommage tout en sachant que ce n'est qu'un démon.

On continua pendant des siècles à écrire d'autres *avadāna* et d'autres *mālā*.

Dans cette masse d'ouvrages où la piété bouddhique s'est

(1) Trad. en français par L. FEER, dans les *Annales du Musée Guimet*, XVIII, Paris, 1891.

(2) Cf. Sylvain LÉVI, dans *T'oung Pao*, VIII.

revêtue de fiction, il faut signaler une œuvre qui ne manque pas de poésie : le *Saddharmapundarika*, « le Lotus de la bonne Loi » (1). Rien n'y reste du Bouddha homme. Il est devenu un dieu au-dessus des dieux, un être éternel et infini, il est tout ; c'est l'absolu. Mais cet « absolu » est pénétré de compassion pour l'humanité souffrante et lui indique le chemin du salut qui consiste surtout dans la dévotion. Le livre est mahâyâniste. Il abonde en descriptions et en comparaisons qui ont pour but de nous donner l'idée de la splendeur céleste du Bouddha, du bonheur de ses fidèles et aussi de la vertu du livre même. La femme qui entend sa récitation ne renaîtra plus comme femme. L'homme qui trouve du plaisir à en écouter la lecture exhale désormais le parfum du lotus et tout son corps aura l'odeur du santal.

L'exagération atteint son comble dans les chiffres. On ne compte plus par de pauvres milliers comme dans l'épopée populaire ; ici ce sont les myriades de myriades qui entrent en jeu.

Le fond et la forme manquent d'unité. La bonne prose sanskrite et les gâthâs en sanskrit mixte indiquent des rédactions de dates différentes. Il semble que l'ouvrage a été d'abord en vers, la prose ajoutée après coup. Mais l'œuvre a dû être achevée avant le III^e siècle, car, vers 300, elle est déjà traduite en chinois.

Passons à la poésie de cour, *kāvya*, poésie savante, par son fond et par sa forme opposée à la poésie bouddhique. L'existence du *kāvya* est prouvée par le style des inscriptions, dès avant Jésus-Christ ; il fleurit surtout à partir de l'avènement des Guptas.

(1) Traduit sous ce titre par E. BURNOUF, Paris, 1852.

CHAPITRE III

L'ÉPOQUE DU KAVYA

I

KALIDASA ET AUTRES POÈTES ÉPIQUES DE L'ÉPOQUE ; LA THÉORIE DE L'ART POÉTIQUE.

A la fin du IV^e siècle, si ce n'est pas beaucoup plus tard (1), car la chronologie restera toujours un point faible pour ces études, vivait à la cour d'un roi surnommé Vikramāditya le plus grand poète de l'Inde, Kālidāsa.

Fils de brahmane, mais orphelin de bonne heure, il avait été élevé par un bouvier. Grossier et sans aucune éducation, mais beau, il fut marié à une princesse. — La légende ne s'embarrasse pas des inégalités sociales. Du reste elle dit que c'était arrivé grâce au subterfuge d'un ministre. — L'ignorance du jeune homme faisait honte à sa femme. Il implora donc le secours de la déesse Kālī, en se vouant à elle tout entier. De là son nom « l'esclave de Kālī ».

Des renseignements moins fabuleux, mais très succincts, que nous fournissent les œuvres mêmes du poète, on peut conclure qu'il était vraiment brahmane, çivaïte et védāntin, en outre viveur élégant et raffiné, aristocrate de traits. Il aimait la ville d'Ujjayinī et connaissait les abords des Himālayas. Mais rien ne nous autorise à croire une strophe tardive qui

(1) Cf. G. HUTH, *Die Zeit des Kālidāsa*, Berlin, 1890, et B. LIEBICH, dans *Indogermanische Forschungen*, 1912, p. 198 et suiv.

met Kālidāsa au nombre de « neuf joyaux », poètes et savants, dont s'ornait la cour du roi Vikrama. Car les noms des huit autres « joyaux » appartiennent à une autre époque et seule l'incertitude d'une tradition lointaine les a réunis. Quant au surnom Vikramāditya, « soleil d'héroïsme », plusieurs rois en ont été gratifiés. Toutefois, après les travaux de Sylvain Lévi, Jacobi et Bühler ont prouvé qu'on ne peut assigner à Kālidāsa une date plus récente qu'entre 350 et 472 de notre ère. Son patron royal serait alors Candragupta II, contemporain du roi Mātrgupta de Cachemire. Ce dernier était non seulement protecteur des lettres, mais lui-même poète.

L'inspiration de Kālidāsa est lyrique ; cela ne l'a pas empêché de nous laisser des drames et des épopées. Il empruntait ses sujets aux *Purānas* ou aux grandes épopées ; une sèche mention du Vēda lui suffisait pour concevoir une œuvre pleine de charme.

Ses poèmes épiques sont le *Kumārasambhava*, « la naissance de Kumāra », et le *Raghuvamṣa*, « la race des Raghu ». Kumāra est un autre nom de Skanda, dieu de la guerre. Les dieux, dans leur lutte incessante contre les *asuras*, ont besoin d'un chef d'armée. Un tel chef ne peut être engendré que par Çiva ; ce dieu est voué à l'ascèse. Assis sur la peau de tigre, la tête entourée de serpents, vêtu de peau d'antilope noire, — trait brahmanique, — il est plongé en méditation sur le sommet d'une montagne ; rien ne saurait l'arracher à ses pensées. La belle Umā, nommée aussi Pārvati, fille de l'Himālaya, se rend auprès de Çiva pour essayer de gagner son amour. Sur l'ordre d'Indra elle sera secondée par Kāma, qui vient accompagné de Rati, « Volupté », son épouse, et de Vasanta, « Printemps », son ami. Kāma tend son arc et en décoche une flèche. Mais, d'un seul regard de son troisième œil, le dieu réduit Kāma en cendres. En faveur de Rati qui se lamente, les dieux fléchissent la sévérité de Çiva et Kāma est ressuscité. Le dévouement d'Umā et la dure ascèse qui ruine son corps délicat touchent enfin Çiva. Sous l'apparence d'un vieil ascète, il conseille à Umā d'abandonner les pénitences qui ont pour but un être aussi terrible que Çiva. Pārvati répond par un éloge chaleureux du dieu, maître de trois mondes. Il accorde tous les désirs, dit-elle, et lui-même est sans désir ; il hante les lieux morts, mais lui-même il donne la vie. Devant ce grand amour Çiva décide d'épouser Pārvati et, procédant selon les préceptes des *Grhyasūtras*, envoie de vénérables amis demander sa main. Les intermédiaires sont les sept *ṛṣi* « sages », qui brillent au ciel sous les espèces du Grand Chariot, et la vénérable Arundhati, modèle de fidèle épouse, également devenue une étoile du

ciel dans le même système de la Grande Ourse. Le roi des montagnes, Himālaya, et sa femme, reçoivent les messagers d'après les usages de l'étiquette et bientôt a lieu la cérémonie du mariage, tableau vivant et pittoresque de la vie indienne. Kālidāsa a su peindre l'émotion de la mère d'Umā avec des traits si touchants que le lecteur en est ému à son tour. La félicité conjugale de Çiva et de Pārvatī est ensuite décrite en couleurs si vives que le goût européen est quelquefois embarrassé de tant de sincérité. Elle n'est pourtant jamais vulgaire ni même uniquement sensuelle ; au contraire, le nimbe de la plus exquise poésie ne cesse d'entourer le récit (1).

Œuvre de maturité, le *Raghuvamça* (2), « (l'histoire de) la lignée de Raghu », présente la généalogie de Rāma. Il était, comme on le sait, descendant de Raghu. Ses ancêtres sont tous — sauf un, Agnivarna — pénétrés de piété brahmanique, tous sont des héros sans tache, amis des sciences et modèles des vertus, tous se retirent dans la forêt à la fin de leur vie. Beaucoup de place dans le poème occupe la dévotion à Nandīnī, la vache merveilleuse. Satisfaite, elle doit accorder un fils au roi sans enfants. Aussi ce roi offre-t-il sa vie, pour sauver la vache miraculeuse des griffes d'un lion. Son dévouement est récompensé. Le lion est un messager divin qui vient éprouver le courage du roi et lui annoncer la naissance d'un fils : Aja. Celui-ci devait être, en un *svayamvara* célèbre, l'élu du cœur de la princesse Indumatī. Mais il est ensuite traîtreusement attaqué et son courage seul a raison de ses ennemis. Vient une description de la vie de famille, la naissance d'un fils, Daçaratha (qui sera le père de Rāma), et le règne paisible du roi adonné au bien de ses sujets. Mais un jour, lorsque Aja s'amuse au parc avec la reine, une guirlande de fleurs tombe du ciel et la reine en meurt. Le désespoir du mari est dit dans de très belles strophes ; elles s'achèvent par une phrase caractéristique de ce temps

(1) Les opinions des philologues indiens furent cependant partagées. Certains jugèrent inconvenant de peindre les ébats amoureux des dieux, puisqu'il serait choquant de représenter ses parents dans pareille situation. (WINTERNITZ, III, p. 57, 58, note.) Tel est l'avis de Mammata, brahmane cachemirien du XI^e siècle, auteur du *Kāvya-prakāśa*. Le véritable art poétique, pour lui, consiste à ne pas tout dire, mais à laisser beaucoup sous-entendre. C'est la théorie du *dhvani*, « le ton », et par extension « l'allusion ».

Plus indulgent était Ānandavardhana au IX^e siècle, cachemirien lui aussi, le vrai créateur de la théorie du *dhvani*. Dans son remarquable *Dhvanyāloka*, commentaire au livre d'Udbhata sur le *rasa*, il indique le VIII^e chant du *Kumārāsambhava* comme attestant combien le talent du poète et la maîtrise de la langue sont nécessaires pour esquisser les difficultés d'un sujet scabreux.

Cependant, les règles que posait le *Dhvanyāloka* étaient très sévères. La vraie poésie, dit-il, est celle où « l'inexprimé » joue le rôle principal.

L'idée très pure qu'avait, de la poésie, Ānandavardhana, a été un peu déformée après lui. On a créé le terme de *vakrokti*, « la parole oblique » on même « tortueuse », pour désigner ce qui devait être la plus grande qualité d'une œuvre d'imagination. On est allé ainsi contre l'intention du maître et on a fait descendre la poésie aux artifices de la langue.

(2) Traduit en français par L. RENOU, Paris, 1927.

chevaleresque mais guerrier : le roi ne monte pas sur le bûcher après sa bien-aimée, uniquement pour qu'on ne dise de lui avec dédain : « Il est mort pour une femme! »

Un seul roi de cette dynastie modèle fait exception. C'est Agnivarṇa, Don Juan indien, réalisateur des théories du *Kāmasūtra*. Le poète semble l'avoir introduit pour montrer sa propre connaissance du manuel d'art d'aimer et pour en condamner l'application. Agnivarṇa néglige ses devoirs, méprise ses sujets et passe sa vie avec des femmes. Il meurt jeune avant d'avoir vu naître son fils. Des réminiscences du début du *Mahābhārata* semblent flotter ici. La première reine ou la femme principale étant enceinte, les ministres l'ont sacrée régente et « l'eau de sacre a éteint le feu de la douleur dont se consumait la veuve après la mort de son époux ».

Le *Kumārasambhava* et le *Raghuvamṣa* nous sont parvenus inachevés; tous deux ont été continués par d'autres rédacteurs et ont suscité respectivement 20 et 33 commentaires. Les meilleurs sont de Mallinātha (xv^e siècle). Tous les deux aussi ont servi de modèle aux écrivains qui les ont beaucoup imités, et de type de poésie savante aux théoriciens qui citaient, dans leurs Poétiques, des strophes de Kālidāsa en exemple (1).

On a attribué au poète des œuvres qui ne furent pas siennes, entre autres une épopée en prākṛit, *Ravanavaha*, « le meurtre de Rāvana », ou *Setubandha*, « la construction du pont », ce pont qui devait conduire l'armée de Rāma à l'île de Lankā. A part la virtuosité du style et la poésie de quelques images qui pourraient bien rappeler Kālidāsa, le poème trahit déjà l'abaissement du goût des épigones par la surabondance d'ornements stylistiques et d'interminables composés qui s'étendent sur des lignes entières.

Peu après Kālidāsa, deux poètes épiques, Bhāravi et Māgha, ont joui d'une grande notoriété. Le poème de Bhāravi, *Kirātārjunīya* (2), raconte en 18 chants la lutte entre Arjuna et le dieu Çiva. Celui-ci, pour éprouver le courage du héros.

(1) Cf. HARI CHAND, CCXCVII.

(2) Traduit en anglais par C. CAPPELLER, vol. XV de *Harvard Oriental Series*.

prit l'apparence d'un montagnard demi-sauvage de la tribu des Kirāta. Le récit a peu d'importance. La valeur de l'ouvrage consiste en descriptions de la nature qui égalent presque celles de Kālidāsa. Les couchers du soleil chez Bhāravi rappellent ceux que l'on admire dans le *Kumārasambhava*, lorsque Çiva et Pārvaṭi, assis sur le rocher dans une forêt des Himālayas, regardent le couchant émus et enchantés (VIII, 45 et 54). Bhāravi a des images originales, des pensées imprévues. Ainsi le soleil s'incline vers la terre, ivre du miel qu'il a puisé de ses mains (*kara* = « rayon » et « main ») dans les calices des lotus de jour. La lune est une coupe d'argent que la nuit apporte pour le sacre du roi de l'amour. Le pollen doré de lotus qui vibre au vent au-dessus d'un groupe de fleurs est le parasol d'or qui reflète la figure de Laksmī tout en l'abritant, etc.

Les contemporains goûtaient surtout les artifices du métier et les acrobaties de la forme. Ils se plaisaient aux vers qui pouvaient être lus à rebours et offraient les mêmes mots que lus en sens ordinaire, aux strophes dont les deux parties étaient formées de mêmes syllabes, mais qui présentaient d'autres mots et un sens contraire; on appréciait les vers où n'intervenaient que certaines consonnes, à l'exclusion de toutes les autres, etc.

Māgha dépasse encore Bhāravi dans l'art de versifier, car il emploie 23 mètres différents contre 19. Malheureusement il le dépasse aussi en artifices. Les vers à double sens, selon la séparation des termes des mots composés, des vers lus dans le sens contraire et offrant un sens contraire, des strophes où les syllabes se répètent de façon à former des figures géométriques et, ce qui est encore plus extravagant, l'emploi des deux consonnes seulement dans le vers (XIX, 3, de son *Çiçupā-lavadha*, l'histoire de la lutte de Visnu avec le démon Çiçupāla), voilà l'aboutissement de cette poésie trop savante.

Pourtant Māgha était poète, poète de l'amour ou plutôt de

l'art d'aimer. Les femmes d'une beauté plantureuse et leurs jeux amoureux avec les Yādavas font le sujet de son poème. La nature, peinte avec des couleurs magnifiques, il est vrai, n'est là que pour servir de fond sur lequel mieux se détache la splendeur d'un corps féminin. L'histoire de Visnu est tout à fait secondaire et les scènes de bataille n'ont aucune vérité.

Ne quittons pas la poésie épique sans mentionner un poème plus jeune de huit siècles, œuvre qui tient de l'épopée et de l'histoire, et qui avait la prétention d'être un ouvrage scientifique : la *Rājataranginī* (« le courant des rois »), par Kalhana.

Fils d'un ministre à la cour de Cachemire, l'auteur est de bonne heure initié à la politique. Pourvu d'une forte instruction, il sait voir et juger sans partialité. Dans sa chronique des rois du Cachemire qu'il termine en 1148, il se donne pour tâche de ne dire que la vérité, au moins partout où il peut la discerner. Il se sait poète, mais ce don lui paraît nécessaire pour faire revivre le passé. En effet, il peint les caractères avec une rare acuité. N'empêche qu'il croit aveuglément aux mythes et au merveilleux. La légende des *nāga*, serpents divins, si intimement liés avec l'idée populaire de la préhistoire du Cachemire, se trouve racontée sans aucune critique. Un roi peut gouverner 300 ans ou périr par la malédiction d'un brahmane. La sorcellerie est à l'origine de maints événements historiques, et l'idée de *karman* se vérifie à chaque pas. Pénétré d'un profond sentiment moral, il fait de son histoire *magistra vitæ*, mais non pas dans le sens politique ou social ; c'est le triomphe du bien qu'elle veut montrer. Il sait mépriser les parvenus et haïr les oppresseurs. Quand il parle de la grande famine, il stigmatise les ministres qui, s'étant approvisionnés d'avance, ont vendu au peuple le blé à prix d'or ; par leur faute, dit-il, la terre était blanche d'ossements.

Les portraits des souverains sont expressifs. Il ne manque pas de portraits de femmes, comme cette reine Diddā, cruelle

et dépravée, mettant son petit-fils à mort pour régner seule, mais sage régente; ou bien Sûryamati, trop hautaine et passionnée pour ne pas finir en tragédie. Gouvernant au lieu de son faible mari, elle fait reconnaître son fils comme prince et lui accorde des pouvoirs étendus. Bientôt, entre le père et le fils ambitieux, une lutte s'engage. Le roi reproche à sa femme d'avoir été la cause de tout ce malheur; il lui jette à la figure le soupçon, longtemps nourri, que le prince héritier n'est pas son fils légitime. Devant l'insulte, Sûryamati s'emporte et couvre le roi de paroles injurieuses: elle l'a toujours méprisé pour sa faiblesse. Le roi se suicide de honte. Alors Sûryamati maudit tous ceux qui ont semé la discorde entre elle et son époux et se précipite aussi dans les flammes.

Tragique aussi est la fin de ce roi Harsa, doué de rares talents, célèbre pour son bon gouvernement et pour sa piété, devenant cruel et soupçonneux à mesure qu'il tombait sous l'influence des mauvais conseillers. Abandonné de tous, proscrit dans son propre pays, il est assassiné par ses soldats. Souvent Kalhaza rappelle Tacite. Il est un guide très sûr pour l'histoire du Cachemire de la fin du ^x^e et du début du ^{xii}^e siècle. Il a manqué à Kalhaza la simplicité, la maîtrise de la forme et l'art de construire pour que son poème fût vraiment une épopée. Il a de la poésie, mais il n'est pas poète. Il vaut pour l'histoire sans être vraiment historien.

II

KALIDASA ET LA POÉSIE LYRIQUE (ÉROTIQUE).

La tendance au lyrisme caractérise toute la poésie de l'Inde. Kâlidâsâ, si peu « épique » dans le *Kumârasambhava* et *Raghuvamça* où le sujet pourtant se prêtait à l'épopée, atteint à la perfection lyrique dans le *Meghadûta* (« le nuage messager » (1)).

(1) Traductions françaises de Hippolyte FAUCHE, Paris, 1865; A. GUÉRINOT, Paris, 1902, et Marcelle LALOU, Paris, s. d., 1920.

Le poème a pour sujet l'amour conjugal. Un yaksa, être divin au service du dieu des richesses, Kubera, est banni par son maître. Il est obligé de quitter sa femme et de passer un an dans le sud de l'Inde. Au début de la saison des pluies il aperçoit un nuage poussé par le vent dans la direction du nord. Là se trouve le mont neigeux de Kailāsa et, blottie contre son flanc, comme une amante, la ville d'Alakā avec la Gangā à ses pieds, pareille aux voiles tombées. Dans la maison au portail « qui a la grâce de l'arc d'Indra » (1), dans le jardin où un lac « couvert de lotus au cœur d'or » répand la fraîcheur, l'épouse du yaksa, amaigrie de chagrin, compte « en disposant sur le seuil les pétales de fleurs » les jours révolus et ceux qui la séparent encore du retour de son mari. L'amour, la nostalgie, l'espoir de réunion, le nuage est chargé de lui dire tout cela comme message de l'absent.

Quant au *Rtusamhāra* (« les saisons »), autre poème descriptif, on a pu douter qu'il appartienne vraiment à Kālidāsa. Mais l'été, la saison des pluies, l'automne, l'hiver, la saison fraîche et le printemps sont peints avec tant de couleurs, la nature est si finement observée et les jeux amoureux dans chaque période de l'année si délicats, si ardents, qu'on ne suppose pas qu'un autre que « l'esclave de Kāli » pût en être le poète.

Le petit recueil des strophes érotiques *Āṅgārātilaka*, attribué à Kālidāsa, rappelle la *Sattasaī* de Hāla. Le *Āṅgārātilaka* l'emporte sur la *Sattasaī* en finesse de la forme et en esprit.

Des strophes à mètre varié redisent toujours de nouvelle façon la cruauté de l'adorée. Les yeux de la jeune fille sont comparés aux lotus bleus (*nīla*, « bleu noir »), ses dents au jasmin, son corps aux jeunes pousses des plantes et son cœur à la pierre. Cette comparaison est devenue un cliché.

Il y en eut, de ces clichés, de plus en plus avec le temps. L'art d'écrire n'était, pour beaucoup, que l'art de les aligner.

Le lotus de nuit est toujours amoureux de la lune et ouvre son calice à l'arrivée de l'amant ; toujours l'oiseau *cakora* boit le nectar des rayons de la lune et est synonyme de l'amant, pour qui le nectar est la vue de la face bien-aimée ; toujours l'abeille (*bhramara*, « celle qui a deux r ») est ivre du miel des fleurs, etc. L'éléphant en rut, les grottes des montagnes

(1) Traduction de M^{lle} LALOU.

résonnant du rugissement des lions, les nuages gonflés de pluie, et quantité d'autres images reconnues comme belles reviennent sous la plume des poètes. Toute la nature est classée en métaphores à l'usage des écrivains.

« La cruche cassée », *Ghatakarpara* (1), doit son titre au défi que lance l'auteur à ses rivaux : il se charge d'apporter de l'eau dans une cruche cassée à celui qui le surpasserait en l'art de versifier. La seule curiosité est l'emploi des *yamaka*. On appelle ainsi la répétition de la même syllabe dans les différentes combinaisons; chacune doit être appelée par le sens. Kālidāsa y excellait; *Ghatakarpara* en abuse.

Puisqu'il nous a fallu mentionner de nouveau Hāla et la poésie érotique, ajoutons ici que ce genre, effleuré seulement, par Kālidāsa, — si le *Ṛṅgāratilaka* est vraiment son œuvre, — a été largement représenté dans l'Inde. Ce qu'a été Hāla pour le prākṛit, Amaru peu après, Kālidāsa le fut pour le sanskrit.

L'*Amaruṣatalaka* (centaine de strophes) est justement admiré pour la finesse et l'élégance. Quelquefois aussi l'auteur sait enfermer de profondes remarques dans de petites strophes. L'Inde, qui n'a que peu de chose en peinture à opposer aux miniaturistes persans, semble avoir réservé son génie à ce genre de miniature où les couleurs étaient des mots. Inutile de dire combien d'imitations ces strophes ont provoquées. Les anthologies les ont citées, des commentateurs encore quelques siècles plus tard les ont expliquées, mais la vie de leur auteur et sa date restant inconnues, on a cru un moment pouvoir les attribuer au philosophe Çankara, le grand védāntin de la fin du viii^e siècle. Sévère ascète, il se serait incarné en la personne du roi de Cachemire, Amaru, pour expérimenter l'amour avec ses cent femmes. Cependant le nom d'Amaru ne se trouve pas dans la liste des rois cachemiriens.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'auteur du *Çatalaka* était

(1) Traduit en français par A. CHÉZY dans le *Journal asiatique*, 1823.

bien de son siècle, temps de poésie galante et de sourire facile. Ses héros sont ardents, mais frivoles. La grande souffrance est la séparation, non la rupture causée par des complications psychologiques, si chères à l'Occident, mais le départ en voyage, on dirait aujourd'hui : pour des affaires. La nostalgie remplit les yeux de larmes, les yeux des femmes et des hommes également. Lasse d'attendre sur le chemin, l'abandonnée, au soir tombant, rentre lentement chez elle et, comme par sursaut, la pensée la saisit : « Peut-être arrive-t-il déjà ? » Elle se retourne vivement ; rien sur la grande route.

Mêmes idées, mêmes tableaux que dans la *Sattasāī* ; même pessimisme, caché sous le rire, ou plutôt même résignation devant la fragilité du bonheur.

III

BHARTṚHARI. GNOMIQUES ET ÉROTIQUES.

Voici un des plus grands talents que l'Inde ait produits, et qui a, en outre, le mérite d'une historicité qu'on peut dater.

Yi-tsing écrit en 691 que, quarante ans auparavant, avait vécu dans l'Inde un grammairien de grande renommée, Bhartṛhari. Et les traits qu'il cite du grammairien sont ceux que nous nous attendons à trouver au poète. Bhartṛhari aurait sept fois renoncé au monde et sept fois y serait retourné. Une des dernières fois, entrant au couvent, il fit garder sa voiture à proximité pour s'enfuir dès que la tentation serait trop forte et la volonté de renoncement trop faible. Il s'accuse, dans un vers cité par Yi-tsing, d'être le jouet de son double penchant.

Sur ces indications, Max Müller (1) avait conclu que le grammairien et l'auteur du délicieux *Āṅgāraṣaṭaka* sont la même personne. H. Oldenberg (2) en doute et aussi Win-

(1) Max MÜLLER, *India what can it teach us ?*

(2) H. OLDENBERG, *Die Literatur des alten Indien*, Stuttgart et Berlin, 1903.

ternitz (1). Selon Yi-tsing, Bhartṛhari était bouddhiste zélé. Pourtant, dans son *Çataka*, Bhartṛhari se prosterne aux pieds de Çiva. Peut-être le pèlerin chinois, assez naïf, ayant entendu les récits de la vie du grand poète, a-t-il cru pouvoir les rapporter au grammairien. En ce cas, la date de Bhartṛhari serait encore incertaine. On attribue à Bhartṛhari trois séries de centaines *Çrngâraçataka* « l'amour », *Nitiçataka*, « la sagesse », et *Vairâgyaçataka*, « le renoncement ». Le premier recueil est bien d'un seul auteur. Les deux autres ont pu n'être qu'une compilation. Mais la tradition reste unanime à voir en Bhartṛhari seul leur auteur. Selon H. Oldenberg, si Amaru est le poète du moment érotique, Bhartṛhari nous présenterait la philosophie de l'amour. Philosophie simpliste : la femme est la joie et la douleur, l'inquiétude et l'apaisement. C'est elle qui nous arrête en chemin par ses regards ; l'océan des souffrances qu'est cette vie serait moins long à traverser, si la femme ne compliquait pas notre voyage et ne nous détournait pas du but. Le flambeau de la sagesse brûle d'une flamme claire tant que de beaux yeux n'y jettent leur éclat. Pourtant, quel est le but suprême de notre faculté de voir ? la vue de la femme. De notre faculté d'entendre ? c'est de l'entendre parler. De notre réflexion ? sa jeunesse et sa beauté. Mais la soif continuelle d'amour amène la déception. Insatisfait en lui-même, le poète en cherche la faute dans la femme, l'éternelle coupable. « Dans cette sale petite fille, sotte et menteuse, qu'ai-je donc adoré ? » s'écrie-t-il. D'avoir trop aimé, il cesse tout à fait d'aimer et se réfugie en ascétisme, mais pas pour longtemps. Cette oscillation entre deux pôles, le désir effréné de vivre et l'abnégation totale, choses bien indiennes, ainsi que l'exaltation de l'amour pour l'amour même et le culte amoureux non pas d'une femme, Laure ou Béatrice, mais de la femme tout court, pourvu qu'elle soit jeune et belle. On

(1) CCLXXXVIII, III, p. 139.

serait enclin à se demander : mais les autres intérêts ? n'y en a-t-il pas ? Les luttes des passions contraires, les grands conflits ne se prêtaient pas à la représentation artistique.

Bhartrhari fut le premier poète indien connu en Europe. Le missionnaire hollandais Abraham Roger, auteur de la première grammaire sanskrite (1651), avait traduit le *Niti-çataka* et le *Vairâgyaçataka*. Ces deux ouvrages sont déjà de la poésie gnomique. Ce genre a été pratiqué aux Indes et s'est mêlé à tous les autres. Les Védas en offrent des exemples. Les grandes épopées abondent en sentences. Des sentences circulaient dans l'Inde, et on appréciait les choses bien dites, *subhâsita*. Pour le talent de les dire à propos, Yama accorde à Sâvitri la vie de son époux. Il n'y a pas d'œuvre dans la littérature indienne où des idées générales ne tiennent une place importante. Des aphorismes s'intercalent dans les dialogues des drames, terminent et commencent les chapitres des romans ; des colonnes de sentences servent d'encadrement aux brefs contes du *Pañcatantra*. L'Inde aime le général : le particulier n'en est que l'illustration. L'homme cultivé devait pouvoir citer à toute occasion une de ces pensées générales dont les anthologies lui fournissaient un grand choix (1). Sans cela, sa langue « ne serait qu'un morceau de viande caché dans la bouche, de peur que les corbeaux ne s'en emparent ». Avant Bhartrhari, on a connu un çatakak de Cânakya, ministre d'un roi de la dynastie maurya. Ce Cânakya, surnommé Kautilya, de *kutîla*, « tortueux », est l'auteur supposé de l'*Arthaçâstra* (*supra*, p. 106) Ne se contentant pas de l'œuvre en prose où il avait posé des préceptes machiavéliques, il a exprimé en stances son observation aiguë de la vie. « Il ne faut pas être difficile, dit-il, quant à trois choses : le manger, l'argent et sa propre femme ; sois exigeant en ce qui concerne les trois autres : l'étude, la pénitence et l'aumône. » « Vide est la maison sans enfants,

(1) O. BOHTLINGK a pu recueillir deux volumes d'*Indische Sprüche*.

vide le pays sans parents, vide le cœur d'un sot, et la pauvreté est le vide même. »

Bhartrhari, moins spirituel peut-être, surpasse cependant de beaucoup le présumé Cānakya en élégance et en beauté dans ses strophes philosophiques. Aussi fut-il souvent imité. Le cachemirien Çilhana, quelques siècles après, a poussé plus loin encore l'ascétisme du *Vairāgyaçataka*, dans son *Çāntiçataka*, consacré au néant de l'existence. Les lecteurs français peuvent s'initier à cette poésie gnomique en lisant le *Bhāminī-vilāsa* (xvii^e siècle) (le jeu de la belle), par Jagannātha, traduit par A. Bergaigne (1).

Du vii^e siècle nous vient, outre le *çataka* de Bhartrhari, un *astaka* (huit strophes) de Mayūra. Le sujet : une jeune femme à un rendez-vous et son retour. Mais ce maigre sujet suffit à déployer une profonde connaissance des *Kāmaçāstras* et à faire preuve d'une possession extraordinaire de la langue. La légende dit que Mayūra avait chanté sa propre fille et que celle-ci, offensée, l'avait maudit, puis les dieux auraient puni l'écrivain par une maladie de peau. Ayant péché par la poésie, c'est par la poésie qu'il fut absous. Un hymne au soleil lui valut le pardon : le *Sūryaçataka* est d'un style recherché et de comparaisons souvent originales. Aruna, « le rouge », cocher de Sūrya, est comparé au directeur du théâtre qui récite le prologue ; la série des parallèles continue et ce sont eux qui, à côté des ornements du style, expliquent la vogue du poème.

L'imagination aimait à embellir la réalité grise des biographies en imputant aux écrivains des histoires extraordinaires. Quand Bilhana, du Cachemire, eut gagné, par sa *Caurīsura-tapañcāçikā*, les faveurs du public, on a brodé sur les associations qu'éveillait le mot *cauri*. Le sanskrit *caura* signifie

(1) Bibliothèque des Hautes Études, I, Paris, 1872. Aussi Victor HENRY, *Trente stances du Bhāminī-Vilāsa*, accompagnées de fragments du commentaire inédit de Manirāma, publ. et trad. par..., Paris, 1885.

« voleur ». Le titre *Caurisuratapañcāṣikā*, « les joies d'un amour clandestin », rappelait le thème des amours secrets d'une femme de haut rang avec un homme de position inférieure, mais de rare intelligence. On racontait donc de Bilhana qu'ayant été l'amant de la fille du roi, découvert, il fut condamné à mort. Amené sur le lieu de l'exécution il aurait exhalé son désespoir et son amour en cinquante strophes brûlantes trop vives peut-être pour notre goût. Chacune commence par : « C'est aujourd'hui encore (que je l'ai tenue dans mes bras. etc.). » Le roi, par bonheur connaisseur lettré, accorda, charmé, au poète et son pardon et sa fille. Inutile d'ajouter que Bilhana lui-même ne se savait nullement héros d'une si belle aventure. Il rédigea un ouvrage historique, en vers, sur les gestes des princes de la dynastie Cālukya. Un noyau de vérité s'y trouve, car les inscriptions nous le confirment, mais l'élément mythologique y abonde. Indra souffle dans sa conque et des fleurs tombent du ciel à la naissance d'un roi. En même temps l'auteur nous décrit le village où il est né en des traits charmants, mais avec une vérité encore aujourd'hui saisissante. Il a étudié toutes les sciences de son temps, voyagé pour s'instruire et participé avec succès aux tournois de poètes. Établi enfin à la cour du roi Vikramāditya VI (1076-1127), il obtint de ce prince le titre de Vidyapati, « maître ès sciences », et le privilège du parasol bleu. Sa femme était une personne de rang élevé.

A la pornographie confine le *Kuttanimita* (les leçons de l'entremetteuse) (fin du VIII^e siècle) (1). Une vieille professionnelle de l'amour enseigne à une débutante comment elle doit s'y prendre pour feindre l'amour devant un jeune riche. L'ouvrage est donc didactique en son genre. L'auteur, Dāmodaragupta, a été le premier ministre de Jayapida, roi de Cachemire. C'est à la même cour qu'avait vécu Vāmana, théoricien de la littérature, le premier qui eût posé la question de la définition

(1) BÜHLER, dans *Indian Antiquary*, XIV, 1885. Cité par CCLXXXVIII, III, p. 151.

de la poésie et qui l'a résolue un peu mécaniquement, en partant du style. La courtisane du *Kuttanīmala* est actrice; l'ouvrage de Dâmodaragupta montre quelle place importante occupait le théâtre dans la vie de la haute société indienne.

Il y eut de nombreuses œuvres comme le *Kuttanīmala*. Licenciées en apparence, elles ont un but moral : prévenir le lecteur contre dangers et abus. Ces documents éclairent d'un jour nouveau la situation de certaines classes sociales, courtisanes, faux ascètes, religieuses, chanteurs ambulants, etc., etc.

Un écrit de ce genre, mais de ton plus sévère, a été traduit en français : le *Dialogue de Çuka et de Rambhâ sur l'amour et la science suprême* (1). Rambhâ parle en une langue vive et imagée des plaisirs de l'amour et termine ainsi : « Inutile a été la vie d'un homme qui n'a pas goûté aux joies de l'amour. » A chaque strophe de Rambhâ répond Çuka (nom masculin) par une strophe opposée qu'il termine par : « Inutile a été la vie d'un homme qui n'a pas recherché la sagesse et la science. » Ni la date ni l'auteur de ce dialogue ne nous sont connus.

Un mot sur l'amour que chantent ces trop nombreux érotiques. C'est l'amour sensuel. Il ne se passe pas d'égratignures, de morsures et d'autres preuves de vive passion. L'amante, en constatant de fraîches marques d'ongles sur la poitrine de son amant, sait qu'il lui a été infidèle. L'amant a les lèvres tellement mordues qu'il n'est pas capable de prononcer certains sons, et le poète est obligé d'employer toute son adresse pour ne mettre dans la bouche de son héros que les mots sans labiales *b*, *p*, etc. Les belles doivent ployer sous le poids de leurs seins et elles ne se tiennent droites que grâce au contrepoids de leurs hanches, etc. Les jeux d'amoureux semblent aussi trop lascifs; au moins, ils sont étalés avec beaucoup de franchise.

Mais cette poésie n'est pas uniquement galante. L'amour

(1) Par J.-M. GRANDJEAN, texte et traduction dans les *Annales du Musée Guimet*, X, 1887.

conjugal inspire les poètes aussi souvent que l'amour tout court. La tendresse ennoblit la sensualité et le respect rehausse la galanterie. Ajoutons-y l'élégance de l'expression, l'esprit, la finesse et la vaste culture que possèdent les représentants de cette littérature aristocratique.

IV

LE MYSTICISME ÉROTIQUE.

Jayadeva.

L'érotisme n'est pas bien éloigné du mysticisme, qu'il est, chez beaucoup de poètes, que de l'érotisme renversé. On ne peut rien dire d'autre de poèmes tels que la *Candīkucapañcaçikā* (cinquantaine de strophes sur les seins de la déesse *Candī*). *Candī*, autrement appelée *Umā*, *Devī*, *Durgā*, *Pārvatī*, *Kālī*, etc., est l'épouse de *Çiva*, la divine mère du monde (*jaganmātā*), vénérée comme origine commune de *Visnu* et de *Çiva*. Elle est l'énergie (*çakti*) de son époux, et ses fidèles, nombreux aujourd'hui, s'appellent *Çaktas* (1). Les hymnes à *Devī*, inconnus à l'époque ancienne, celle des *Védas* et des *Brāhmanas*, sont le produit de l'hindouisme naissant. Ils appartiennent encore aux œuvres de la littérature savante, ce qu'on ne pourra bientôt plus dire des *stotra* bouddhiques ou des *dhāraṇī*, invocations et formules magiques du bouddhisme décadent et populaire, d'où sortit la secte du *Tantra* (2).

C'est au grand philosophe védāntiste *Çankara* (fin du viii^e siècle) qu'on attribue des poésies religieuses intitulées *Devyparādhaksamāpana* (l'imploration à *Devī* du pardon des

(1) Voir, sur les *Çaktas* : WINTERNITZ, *Die Tantras und die Religion der Śaktas*, Ost-asiatische Zeitschrift, IV, 1916; *Shakti and Shākta*, by Sir J. WOODROFFE, London, 1920; *Hymn to the Goddess*, by ELLEN and Arthur AVALON (J. WOODROFFE), London, 1913.

(2) Cf., CCLXXXVIII; II, p. 266-277; A. BARTH, *Religions de l'Inde*, Œuvres, Paris, 192.

péchés). Elles sont pénétrées d'une piété ardente et d'un amour vraiment filial; chaque strophe de ce poème de pénitence et d'espoir aboutit à ce refrain : « Car un mauvais fils naît souvent, mais il n'y a jamais eu de mauvaise mère (1). » Dévotion d'autant plus singulière que Çankara, philosophe, est un moniste absolu, et qu'il déclare, dans un de ses poèmes, ne jamais s'incliner devant aucun dieu.

Poème célèbre par son caractère à la fois religieux et érotique, le *GitaGovinda* (2) [le berger (*Kṛṣṇa*) chanté ou loué par des chants »] a pour auteur Jayadeva. Celui-ci vécut à la fin du XII^e siècle et fut contemporain de quatre autres écrivains qui ornaient la cour du roi Lakṣmanasena au Bengale. Ces « cinq joyaux » sont mieux constatés par l'histoire que les neuf d'autrefois auxquels devait appartenir Kālidāsa. Toutefois la légende n'a pas manqué de nous cacher la vie véritable de Jayadeva. On dit qu'il avait été *yogi* dans sa jeunesse et parcourait l'Inde en ascète errant jusqu'au moment où un brahmane lui eut imposé sa fille en mariage.

La jalousie de Rādhā qui s'éloigne de son époux, *Kṛṣṇa*, mais dans son isolement ne cesse de penser à l'infidèle et se confie à une amie, les jens amoureux de *Kṛṣṇa* avec les bergères, son amour constant malgré tout et toujours grandissant pour Rādhā offensée, enfin la réunion des amants font le sujet de ce drame lyrique. L'œuvre est sans doute basée sur un rite populaire en l'honneur de *Kṛṣṇa*; elle ne manque pas d'un certain élément dramatique, mais n'est pas construite en pièce de théâtre. Elle se compose de chants destinés manifestement à être dansés : ces vers sonores ont le rythme d'une ballade et ondulent comme une danse. La strophe d'introduction de chaque partie indique en peu de mots de quoi il s'agira dans le chant qui va suivre. Ainsi l'amie de Rādhā chante les danses de *Kṛṣṇa* avec les gopis. Trois vers d'intermède parlent du printemps et annoncent un nouveau chant; l'amie y peint la gaîté des gopis, et leur enthousiasme pour le jeune dieu et leurs appels à l'amour. De nouveau la strophe — probablement destinée à être parlée — dit en guise de prologue que Rādhā, torturée par la jalousie, s'est retirée sous les ombrages, et les deux chants suivants mis dans la bouche de Rādhā accusent l'infidélité

(1) CCLXXXVIII, III, p. 123.

(2) Traduit en français par G. COURTILLIER, avec une préface de S. LÉVI, Paris, 1904.

du bien-aimé tout en exprimant l'ardent désir de pouvoir lui pardonner. — Ainsi de suite jusqu'à la réunion des amants et l'éloge de *Krsna*, dieu unique.

Certains ont voulu voir des allusions mystiques dans ce poème. Râdhâ serait l'âme tombée dans la confusion, le chaos et la souffrance dès qu'elle n'est plus dans l'union avec le divin. Le retour à cette union est le bonheur suprême.

Il est incontestable que l'ouvrage a un caractère religieux ; il est inspiré par la *bhakti*, dévotion amoureuse à *Krsna*, mais de symbolisme il n'y a pas trace. Jayadeva s'est contenté d'être poète sans viser à philosophie.

Il sait couler le feu de la passion dans une forme impeccable. Tantôt une succession rapide de mots brefs, tantôt un mouvement mesuré et lent de graves composés. L'allitération et la rime ajoutent du charme à cette invention musicale d'une douceur inconnue avant Jayadeva. La noblesse du lyrisme de Kâlidâsa trouve ici son épanouissement.

CHAPITRE IV

LE THÉÂTRE

I

NÂTYA-ĀSTRĀ.

L'indianisme français a le bonheur de posséder une remarquable étude sur le drame dans l'Inde. C'est *Le théâtre indien*, de Sylvain Lévi. Nous profitons largement, dans le chapitre qui suit, des enseignements du maître des indianistes français.

Les Indiens eux-mêmes plaçaient l'art dramatique au-dessus de tous les autres. Mais ils se taisent sur ses débuts. Les écrivains nous apportent la théorie toute faite du drame, et les écrivains sont astreints à suivre les préceptes et les classements rigoureux du genre, de bonne heure développé et vite figé.

Déjà les Védas, *Rg* et *Atharva*, offrent des spécimens embryonnaires de l'art dramatique. Ce sont les ballades, les *ākhyānas* dialogués et les hymnes qui semblent appeler la mimique. Lorsque Purūravas supplie Urvaçī de revenir

(1) H. H. WILSON, *Select Specimens of the Theatre of the Hindus*, London, 1827; Sylvain LÉVI, *Le théâtre indien*, Paris, 1890; A. B. KEITH, *Sanskrit Drama*; STEN KONOW, *Das indische Drama*; H. OLDENBERG, *Die Literatur des alten Indien*, Stuttgart et Berlin, 1903, p. 236-281; A. BARTH, *Revue critique*, 1892, p. 185 et suiv.; CCLXXXVIII, III, p. 160-265; A. GAWRONSKI, *Notes sur les sources de quelques drames indiens*. Mémoires de la Commission orientale de l'Académie polonaise des sciences et des lettres, Cracovie, 1921.

vers lui et que l'apsaras lui répond des paroles implacables, lorsque Yamî demande de l'amour à son frère Yama, quand Saramâ réclame aux Panis les vaches d'Indra, nous sommes en présence d'un drame véritable.

On peut difficilement imaginer la récitation des poèmes non accompagnée de gestes. Les danses ne faisaient pas moins partie du culte que les chants. Le sacrifice lui-même avec les prêtres aux gestes prescrits, prières aux intonations savantes, et avec tous ses actes symboliques, était un drame religieux. Officiants, assistants en étaient le public et les acteurs. A mesure que le culte de *Kṛṣṇa* prenait place à côté des rites brahmaniques et aryens, la mimique jouait un rôle plus en plus important. Longtemps avant notre ère on mimait déjà les amours de *Kṛṣṇa* et des *gopīs*, les exploits de d'Arjuna, l'histoire de Râma, etc. On les mime encore aujourd'hui dans les temples et autres lieux au Bengale, au Dékhan, en Indonésie. Et selon le vieil usage populaire, dans les intervalles de l'action apparaît sur la scène un bouffon grotesquement attifé et fardé, qui amuse le public par ses farces triviales.

Il existe plusieurs mots pour désigner l'acteur. Sans parler du peu flatteur *jāyājīva*, « qui vit de sa femme », probablement vieille épithète péjorative, effacée avec le temps — les termes ordinaires sont, entre autres : *bhārata*, *çailûsa* et *kuçilava*. Il semble que *bhārata* désignait d'abord : « celui qui appartient à la famille des Bharata », nom d'un clan de rhapsodes ou guerriers, qui figurent déjà dans le *Rgvêda* comme une grande tribu aryenne. Le mot *çailûsa* est d'origine douteuse ; quand à *kuçilava*, ce nom nous rappelle l'histoire des fils de Râma arrivant à la cour de leur père en bardes ambulants. Ainsi ces noms désignent surtout un chanteur.

L'appellation courante de l'homme qui joue un rôle dans une pièce est *nâta*, textuellement : danseur. Une œuvre dramatique s'appelle *nâtaka* et l'art scénique, art de mimer, *nâtya*.

Tous ces termes dénoncent sinon l'origine, au moins l'articulation propre aux langues populaires et vivantes (sanskrit, *nart*; prâkrit, *nât*); tous ont « danser » pour sens premier. C'est dans la danse rituelle et dans la mime des réjouissances populaires qu'il faut chercher l'origine du drame indien.

De la production dramatique populaire rien ne nous est parvenu. La composition savante en a absorbé les éléments et leur a fait subir le travail polissant des théoriciens. A l'heure où nous apparaît le drame indien, il est classé, décrit en détail et entouré de barrières rigides.

Aux premiers siècles de notre ère (II^e ou III^e) appartient le *Bhâratiya-nâtyaçâstra*, « le traité sur l'art du théâtre attribué à Bharata » (1). Comme à l'ordinaire, nous ne savons rien ou presque sur l'auteur. On cite un *muni*, « ascète », Bharata qui a publié un ouvrage sur la musique. Est-ce le même homme? D'autre part, *bhârata* signifie « l'acteur ». Ce nom propre védique s'est-il ensuite étendu à tout un groupe de professionnels ou bien est-ce « l'acteur (par excellence) », nom commun qui fut pris pour un nom propre? Le *nâtyaçâstra* est une encyclopédie des sciences du théâtre. Il donne l'impression d'être un recueil extrait de plusieurs textes différents. L'ouvrage est fait en vers épiques *çloka*, en vers populaires *ârya* et partiellement en prose. Le style rappelle les *Purânas*. Le début se passe dans le ciel. Sur le désir d'Indra, le dieu Brahmâ crée la représentation scénique, *nâtya*, comme cinquième Vêda. Le dieu Çiva, un peu comme Dionysos aux Grecs, apprend aux acteurs la danse violente *lândava*, — nous la connaissons par de nombreux bronzes de Çiva dansant, — la déesse Pârvatî apprend aux actrices la danse gracieuse et féminine *lâsya*. On donne un spectacle qui a pour sujet la

(1) P. REGNAUD, CCXCIX, (chapitres VI et VII du *Bhâratiya*); *Annales du Musée Guimet*, I et II (chap. XV-XVII du *Bhâratiya*); J. GROSSET, *Contribution à l'étude de la musique hindoue*, Paris, 1898; S. LÉVI, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1899.

victoire des dieux sur les asuras. Ces derniers, présents, se fâchent et, par leur magie, vicient la diction et la mémoire des acteurs. Le directeur du théâtre, Bharata, est embarrassé, mais Brahmâ arrive à raisonner les asuras en leur disant que, désormais, le théâtre représentera la vérité seule et la vie même. On y verra les bonnes et les mauvaises actions soit des dieux, soit du plus humble des mortels. La religion, la science et la vertu y trouveront leur image, les hommes seront stimulés dans la bonne voie par de nobles exemples et s'amuseront des faiblesses de leur prochain. — Mais déjà, dans ces origines célestes, le théâtre a accusé un des dangers qui le guettaient. Une fois, les gandharvas et les apsaras se sont permis de reproduire sur la scène les ridicules d'un *rsi* ; celui-ci, offensé, maudit les acteurs. Dès lors, descendus sur la terre, ils sont méprisés. Ils trafiquent de la vertu de leurs femmes (1), ils vendent leurs enfants. Mais le drame même reste chose noble et impérissable.

Il y eut des acteurs, gens non seulement pleins de talent, mais instruits, amis des poètes et des princes. Cependant l'opinion générale ne leur était pas bienveillante. Le roi avait pour devoir d'entretenir des troupes d'acteurs, mais, en cas de guerre, on chassait hors des murs de la ville assiégée, en premier lieu, les acteurs, les chanteurs et les danseurs, puis d'autres bouches inutiles. Le code de Manu est très sévère pour les gens qui errent dans le pays à l'égal des voleurs et des brigands, à peu près comme nombre de faux yogi aujourd'hui encore. On les dit ordinairement venus du sud.

Le *Nāṭyaśāstra* explique comment il faut construire le théâtre et le consacrer par des rites solennels, quels sont les gestes et les attitudes des acteurs

(1) Cette mauvaise opinion est attestée de bonne heure. Patañjalie, dans son *Mahābhāṣya* (11^e siècle avant J.-C.), donne en exemple d'une règle grammaticale ce qui suit : « Quand la femme d'un acteur paraît en scène, demandez-lui : « A qui es-tu ? » Elle répondra toujours : « Je suis à toi. » CCXCIV, p. 380. Ou bien : les actrices sont comme les voyelles qui se mettent avec n'importe quelle consonne.

selon les sentiments qu'ils ont à exprimer, les fards, les vêtements et les bijoux pour chaque rôle et quels dialectes l'écrivain doit employer. Le sanskrit était le langage noble permis dans le drame au roi, à son ministre, au brahmane, à l'ascète ou à une savante religieuse. Les autres personnages comprennent le sanskrit et peuvent le parler à l'occasion, par exemple si ce sont les femmes de haute naissance et si le moment est exceptionnel, mais en général s'expriment en prākṛit et encore l'écrivain doit soigneusement choisir entre les dialectes pour que la distinction du milieu social soit marquée.

La technique de la scène est exposée dans les moindres détails; le *nāṭya-śāstra* est un manuel d'acteur. Le théâtre se fondait sur la communion entre le public et la scène. Le public, choisi, devait être à la hauteur de la pièce, celle-ci, toujours très lyrique, très noble et s'achevant dans l'harmonie; l'acteur devait être à la hauteur du public — cour royale, savants brahmanes et grands seigneurs invités à la fête. Car le spectacle était réservé à un cercle fermé; c'est la grande différence entre le théâtre indien, aristocratique, et le théâtre grec, ouvert à tous. L'Inde n'a pas construit de ces vastes amphithéâtres où des masses entassées sur des bancs de pierres acclamaient les poètes. Des tribunes en bois sculpté élevées sous un dais de soie, entourées par un mur vivant de serviteurs, de chars et d'éléphants — tout cela se créait et se défaisait en peu de jours, selon le caprice du monarque. Plus souvent une cour ou, mieux encore, une vaste salle du palais servait de lieu de spectacle. En temps ordinaire le gynécée y prenait ses leçons de chant et de danse. Le peuple avait des spectacles à lui, plus naïfs, plus grossiers. Ce sont eux qui ont survécu. C'est encore dans les représentations populaires données près des temples, à l'occasion des fêtes du printemps et autres qu'on mime, chante et danse l'enlèvement de Sītā, la mort de Rāvaṇa et surtout l'histoire de Kṛṣṇa. Le théâtre ancien et aristocratique n'existe plus — sauf à Java dans le théâtre des marionnettes, à Bali dans l'art exquis des danseuses, et au Cambodge dans le ballet royal, suranné, incapable de se renouveler et mourant d'inanition.

Un chapitre très important du *Bhāratīya-Nāṭyaśāstra* est celui où l'auteur expose la théorie du *rasa* (« suc », « jus », « saveur »). Il faut qu'une œuvre soit « succulente », savoureuse. Les *bhāva* ou sentiments que le jeu de l'acteur représente sur la scène doivent éveiller chez les spectateurs certains états d'âme qui se prolongent au delà de l'impression passagère et qui pénètrent profondément la sensibilité de l'auditoire. Bharata distingue huit *rasas*: l'amour, la gaieté, la pitié, l'effroi, — le mot « horreur » serait trop fort pour la douceur des drames indiens — l'héroïsme, la crainte, le dégoût et l'admiration; telles sont les catégories de sensations qui doivent faire vibrer l'âme du public, mais intérieurement, laissant un souvenir comme à certains mets succulents succède un arrière-goût délicieux.

Tout est classé chez Bharata et ses successeurs : les sentiments, les impressions comme les gestes, les attitudes et les types. La théorie atteste un genre non seulement développé, mais figé dans son évolution. Heureusement la vraie poésie est toujours là qui sait triompher des obstacles.

Il y a dix espèces de représentations scéniques supérieures, *rūpaka*, où la

poésie est l'élément principal. La plus noble est *nātaka*. Son sujet doit être pris à la mythologie, à l'histoire ou à l'imagination ; son héros est roi, dieu, etc., sa langue et les sentiments sont élevés, l'héroïsme et l'amour de rigueur. Le nombre des actes est entre cinq et dix. Le peuple n'apparaît que peu sur la scène : au plus cinq personnes.

Le *prakarana* peut chercher son héros parmi les brahmanes, les ministres ou les riches marchands. Des courtisanes, des bons vivants et des gens inférieurs passent sur la scène ; quant au reste, c'est le *nātaka* popularisé. Bref, un roman d'aventures mis sur la scène.

Bhāna est le monologue d'un seul acteur qui doit, par les simples inflexions de la voix et la mimique, reproduire les actes de plusieurs personnes en situation comique.

On connaît, en outre, des farces (*prahasana*), des féeries (*dima*), des spectacles héroïques ou bouffons, gais ou tristes. Les catégories sont purement conventionnelles et, comme s'il n'y en avait pas encore assez, aux dix genres de Bharata on en ajouta huit autres où la danse, le chant et l'amour sont un élément essentiel. On trouve même une sorte d'opéra et toutes sortes d'intermèdes. Les femmes ont un rôle important.

Le spectacle avait lieu le jour, dès le matin. Il commençait par une *nāṇḍi*, reste d'ancienne cérémonie religieuse accompagnée de musique et de danse, mais réduit dans le drame savant à une brève invocation. Vient ensuite le prologue, *prastāvanā*. Le régisseur ou directeur, *sūtradhāra*, entreprend un dialogue, ou bien avec un de ses aides, ou bien avec la principale actrice, ordinairement sa femme. Le but du prologue est d'annoncer au public le titre et l'auteur de la pièce qui va être jouée. Et, comme dans notre théâtre classique, les derniers mots de la scène annoncent le personnage qui va paraître. Le directeur a l'occasion d'étaler l'ampleur de son savoir. « Les instruments de musique, les traités techniques, les nombreux dialectes, l'art de gouverner, le commerce des courtisanes, les ouvrages sur la poétique, les allures, les façons, la rhétorique, le jeu dramatique, les arts industriels, la métrique, les planètes, le zodiaque lunaire, le parler local, la terre, les contrées, les pays, les montagnes, les habitants, l'histoire ancienne, les généalogies royales : voilà ce que doit savoir le *sūtradhāra*. » « Il a de la mémoire, de l'esprit, de la dignité, de la noblesse ; il est ferme, honnête, bien portant, aimable, patient, maître de lui, affable en paroles, véridique, courtois et sans cupidité (1). »

Non moins élevées au physique et au moral sont les qualités qu'on exige de l'acteur. Il faut qu'il ait « de la fraîcheur, de la beauté, un visage large et agréable, des yeux longs, des lèvres rouges, des dents jolies, un cou rond..., des bras bien faits, une taille fine, des reins larges, des cuisses puissantes ; il faut du charme, de la grâce, de la dignité, de la noblesse, de la fierté ».

Le public correspond aux acteurs. « Le vrai spectateur est heureux quand le héros est heureux, triste quand il est triste », etc. Outre la sensibilité, il doit

(1) *Op. cit.*, p. 380.

posséder l'instruction et le sens du beau, savoir apprécier l'orchestre, connaître la danse, la mimique et « témoigner sa satisfaction par des cadeaux généreux ».

Le caractère religieux, ou du moins pieux — autrefois magique — du théâtre s'accuse dans tous les préparatifs. Les gestes du *sûtradhâra* qui prend les dimensions de la salle des fêtes, des suhalternes qui essaient les costumes, de l'acteur qui pile les ingrédients pour les fards sont accompagnés de formules propitiatoires. Les conlisses hourdonnent du murmure des prières.

Seule une différence de niveau sépare la scène du public. Le rideau est au fond et sert à cacher le foyer, nos « loges d'artistes », *nepathya*. Toute une théorie occidentale, celle de l'origine grecque du théâtre indien, doit sa naissance au nom de ce rideau. Car on l'appelle ordinairement *yavanikâ*, et *yavana* étaient les « Ioniens », des Hellènes ou des hellénisés, maîtres de territoires en Penjâh et en Bactriane, restés sous la domination des épigones d'Alexandre. Des savants, et en premier lieu Windisch (1), après comparaison faite, considéraient que l'Inde avait emprunté son théâtre aux Grecs. S. Lévi a, à un moment donné, vivement combattu cette thèse (2), tonte plausible qu'elle paraisse. Il est incontestable que la troupe d'acteurs qui suivait Alexandre et les spectacles qu'on donnait aux grandes solennités ne pouvaient pas manquer de stimuler les Indiens. Mais il est très malaisé de déterminer les limites d'une influence. Quant au mot *yavanikâ*, qui n'est pas seul, du reste, à désigner le rideau de scène, il pourrait n'indiquer que le genre d'étoffe, comme on en préparait au delà de l'Indus, ou bien tout simplement la manière de s'en servir. Les autres termes qui se rapportent à la technique du théâtre sont d'origine *prākrite* et prouvent l'existence du théâtre en langue vivante et populaire. Cela n'empêche point que les Hindous épris de chant et de danse n'aient élargi leur horizon esthétique à la connaissance du théâtre grec. Encore faudrait-il savoir quel théâtre ils ont connu. Les représentations destinées à divertir les soldats et les chefs en temps de guerre ont un autre caractère qu'en temps de paix. Il est probable que des féeries, des allégories triomphales et d'autres spectacles montés à grand appareil pour éblouir les nouveaux sujets composèrent le répertoire du théâtre d'Alexandre et des rois grecs de Bactriane. En revanche, les mimes grecs (3), acteurs ambulants, pénétraient loin en Asie et pouvaient facilement entrer en contact avec les mimes indiens. Les types comiques des deux théâtres sont les mêmes; plus encore: ils sont à peu près les mêmes depuis l'Indus jusqu'à la Tamise et la coïncidence entre le théâtre indien et le théâtre shakespearien a déjà été remarquée (4). Cette coïncidence va jusqu'à la couleur du rideau: noir quand la pièce était triste, rouge quand la pièce était gaie, en Angleterre, ou violente, dans l'Inde. Une *yavanikâ* blanche annonçait un drame d'amour.

(1) WINDISCH, *Der griechische Einfluss im Indischen Drama*, Berlin, 1882.

(2) Dans son *Théâtre indien*.

(3) H. REICH, *Der Mimus*, Berlin, 1903; J. HOROVITZ, *Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin, 1905.

(4) L. v. SCHROEDER, *Indiens Litteratur und Cultur*, Leipzig, 1887.

Les rôles de femmes avaient d'abord été tenus par des hommes. Ils le sont encore souvent dans les spectacles populaires. Mais le drame classique mentionne des actrices, aussi bien dans le prologue que dans le texte. Et certains rôles sont écrits, cela ne laisse aucun doute, pour donner l'occasion à l'actrice de montrer sa grâce et de faire entendre son chant.

Contraire à l'usage grec, le théâtre indien n'observe pas les trois unités. En principe, d'après les traités de poétique, l'action peut durer un an. Mais dans *Çakuntalâ*, l'intervalle entre les deux derniers actes est de plusieurs années : l'enfant, qui n'est pas encore né au cinquième acte, joue avec un lionceau au septième. L'unité de lieu n'est pas beaucoup plus observée. Les quatre premiers actes se passent à l'ermitage, les deux suivants à la cour du roi, et le septième dans les cieux. Le décor n'embarrassait pas ces changements de place : la mimique et les paroles y suppléaient.

Quant à l'unité de l'action, elle était assurée jusqu'à un certain point par un *rasa* dominant. Dans « *Çakuntalâ* », ce *rasa* est érotique et héroïque en même temps : l'amour de Dusyanta et de *Çakuntalâ* avec ses péripéties est le sujet principal ; l'héroïsme et la noblesse en sont l'ornement. En règle générale, le drame indien n'a qu'une seule intrigue et peu de complications psychologiques. Il se garde bien de mettre sur la scène un acte violent, le combat, la mort ou quelque chose qui risquerait de péniblement émouvoir ou de troubler le public. Aussi, pas de désespoir dans le théâtre, pas de tragédie. Nous n'avons pas qu'une seule vie : ce qui n'aboutit pas dans l'une aboutira dans l'autre ; les injustices seront réparées, les efforts récompensés. Il faut seulement savoir attendre. Mais la scène présente un abrégé de la vie ou des vies. Le bon résultat, l'heureuse fin ne doivent pas tarder à se laisser voir du public qui a suivi les péripéties. Et comme notre musique de Bach, fût-elle jouée dans la tonalité mineure, revient dans son dernier accord à la tonalité majeure, ainsi le drame indien, toutes les complications résolues, s'achève en calme et en harmonie.

La mise en scène est d.s plus simple. Ce qui ne manquait jamais, c'étaient les guirlandes et les parures ; ce qui était facultatif, c'étaient les accessoires : les chars, les armes le trône, etc. ; ce qui manquait, les décors. Comme l'action dans notre théâtre classique, le décor dans le théâtre indien était remplacé par une description mise dans la bouche du héros. Du reste, le public était censé avoir l'imagination vive et l'intelligence prompte. La mimique de l'action avait la plus grande importance ; c'est elle qui devait tout dire, éveiller l'impression désirée. Aussi les traités de mimique enseignent-ils minutieusement les gestes de convention. Car ce théâtre est vieux. Il a depuis longtemps perdu la spontanéité des spectacles populaires. Élégant et raffiné, il est en même temps conventionnel. Les manifestations de sentiments sont classées, les sentiments catalogués ; catalogués aussi les costumes et les couleurs, les maquillages et les situations. Quand les jeunes filles cueillent des fleurs — imaginaires — « leur main gauche est à plat, disposée en *arâla* (1), les doigts écartés avec une légère courbure,

(1) Courbée en crochet.

l'index courbé en arc, le pouce entièrement courbé... », etc. Même minutie dans les indications pour la main droite. Rien n'est laissé à l'invention de l'acteur. L'héroïne simule la peur : ses lèvres doivent trembler, ses doigts doivent prendre telle ou telle position et pas une autre. Elle souffre du mal d'amour, — voici l'attitude qu'elle doit prendre. Le héros monte en char, — imaginaire, — voici comme il doit élever successivement les jambes, lancer les pieds en avant, etc. Le ballet royal au Cambodge (1) peut nous donner quelques idées de cette mimique réglée.

Il y a cinq situations morales dans le drame (l'entreprise, l'effort, l'espérance, la certitude et le succès), — seize espèces de héros, qui peuvent être, selon la catégorie de la pièce, de classe élevée, moyenne ou inférieure, donc quarante-huit variétés. Le héros, *nayaka* [« qui conduit (le drame) »], est doué de huit qualités naturelles parmi lesquelles l'impassibilité, l'honneur et l'élégance tiennent le premier lieu. L'héroïne, *nayikā*, peut être ingénue, moyenne ou effrontée ; ces trois espèces se subdivisent encore selon la situation. Cette dernière est de trois espèces à son tour : ou bien l'héroïne appartient au héros, étant sa femme, ou bien elle appartient à d'autres, une jeune fille à ses parents ou à son tuteur, ou bien elle appartient à tout le monde comme courtisane. Une femme mariée ne doit pas être l'objet d'un sentiment dramatique ; mais il y a des exceptions à la règle. Cependant la convoitise de la femme d'autrui n'apparaît jamais comme sujet d'un ouvrage littéraire indien.

L'héroïne peut se trouver par rapport au héros dans huit situations. « Elle est tourmentée quand elle surprend chez son amant les traces (2) d'un autre amour et elle rougit de jalousie (3) », elle est déçue, elle se repent de sa cruauté, etc.

Elle a vingt grâces naturelles. D'autres théoriciens en demandent vingt-huit ; l'orgueil en est une.

Les signes d'amour pudique et à demi pudique sont classés selon la situation. En comptant tout, on obtient le total de 384 catégories d'héroïnes, presque autant pour les héros. Le dramaturge n'avait qu'à choisir, mais, une fois son choix fait, il devait rester dans la catégorie. En réalité, cependant, on mélangeait les traits et, heureusement pour nous, le génie l'emportait sur la scolastique. D'autres classifications se rapportent aux moyens dramatiques, principaux et auxiliaires, aux rôles d'hommes et aux rôles de femmes. Les traités donnent jusqu'à la manière de s'interpeller, aux couleurs de costumes à mettre. Le théâtre représente des types. Il y a un type du roi, de la première reine, de l'amoureuse, etc. Tout est prévu d'avance, les qualités morales et physiques, les attitudes. C'est un théâtre de marionnettes vivantes. Le talent consiste à infuser du sang dans les ombres, et le génie à tirer un drame du conflit des types et des circonstances.

(1) M. G. GROSLIER, « Le théâtre et la danse au Cambodge », *Journal asiatique*, CCXIV, janvier-mars 1920, p. 125.

(2) Les traces des ongles, des morsures, etc. Rappelons-nous la poésie érotique.

(3) CCXCIV, p. 76.

II

LES PRÉCURSEURS DU THÉÂTRE CLASSIQUE

a. *Le drame religieux et épique. Aṣvaghosa, Bhāsa.*

Les premiers drames nous viennent de la littérature sanskrite bouddhique. Dans les fragments découverts à Tourfan, on a reconnu une partie du dernier acte de la pièce sur la conversion de Çâriputra et de Maudgalyâyana, deux des premiers disciples du Bouddha. La dernière feuille du fragment porte le titre : *Çâriputra prakarana* et le nom de l'auteur : Aṣvaghosa.

Pour qu'un pieux bouddhiste écrivit des drames, quand les *sûtras* canoniques condamnent danse et musique, il fallait que la passion du théâtre fût plus forte que la crainte des interdictions. Trois siècles avant Jésus-Christ, Aṣoka fait graver sur rocs de sévères blâmes pour les réjouissances théâtrales. Néanmoins celles-ci eurent gain de cause. « Un honnête homme ne pouvait se dispenser d'étudier les arts de la scène; les biographes du Bouddha se trouvèrent obligés de lui attribuer ces connaissances pernicieuses. » La danseuse Kuvalayâ arrive à la sainteté, ayant pris part, dans une vie précédente, à l'exécution d'un *nâtaka* en l'honneur du Maître.

Les récentes découvertes en Asie Centrale, étudiées par Lüders, prouvent qu'un siècle après Jésus-Christ la technique du drame était complètement élaborée. Elle l'était à ce point qu'elle a pu agir sur la formation du théâtre dans les pays avoisinants, Birmanie, Tibet, Sogdiane et Chine, où elle a pénétré avec le bouddhisme.

En 1910, un savant indien, en quête de manuscrits dans le sud du Travancore, a trouvé dix drames complets, une partie d'un onzième, puis encore deux drames entiers. Ils appartiennent au brahmane Bhāsa, dont le nom n'avait été connu

jusque-là que par de vagues mentions. L'époque ni la patrie de Bhâsa ne sont certaines. Visnuïte, il connaît la légende de Kṛṣṇa et de ses avatars. Si cette légende, d'origine non-aryenne, s'est cristallisée en Inde aux premiers siècles de notre ère, Bhâsa appartiendrait au plus tôt à cette époque-là. Il vivrait quelque cent ans avant Kâlidâsa, quelque cent cinquante ans après Açvghosa. Sa technique le rapproche plutôt de ce dernier. Bhâsa est poète et, de plus, dramaturge. Il emprunte son sujet au *Mahâbhârata*, à la légende de Kṛṣṇa, de Râma, peut-être aussi aux contes de Guṇâdhya, à moins que les deux n'aient puisé aux mêmes sources. Malgré la pauvreté de l'invention, quelque naïveté d'intrigue et la forme trop proche encore de l'épopée, l'auteur sait créer des situations saisissantes.

Son drame, *Pañcarâtra* (« cinq nuits » = « cinq jours »), représente un épisode de la lutte des Pândavas pour récupérer leur royaume. L'œuvre ne manque pas de moments dramatiques ; c'est du *Mahâbhârata*, mais rendu plus varié et intéressant.

Dans *Dûlavâkya*, « le message », où Kṛṣṇa est le messenger des Pândavas, on apporte un tableau et on le décrit. Il fallait un grand talent d'acteur pour donner la vie à ce récit.

Pratimânâtaka (« le drame de l'image ») montre, en un passage saisissant, Daçaratha désespéré d'avoir éloigné son fils Râma. Le vieux roi erre sur la scène, fou de douleur, et meurt, invoquant les ancêtres qu'il croit voir apparaître à son appel. L'acte, terminé par les lamentations des assistants et présentant une agonie, est opposé aux exigences de la dramaturgie indienne. De même au 1^{er} acte d'*Abhisekanâtaka*, « drame du couronnement », le roi des singes, Vâli, meurt tragiquement sur la scène. Mais on pardonnait au talent qui savait émouvoir. Une autre particularité frappe notre attention. « L'image » (*pratimâ*) est la statue du roi, placée après sa mort dans le temple. Les reines veuves y apportent une offrande de fleurs. Rien, des renseignements que nous possédons, ne nous autorise à croire qu'il ait jamais existé dans l'Inde cet usage si fréquent dans la Rome des Augustes et dans la culture hellénique, d'exposer les effigies des princes et de leur rendre les honneurs divins. Bhâsa nous pose des problèmes bien curieux.

Son chef-d'œuvre est *Svapnavâsavadattâ* (Vâsavadattâ [parue] en rêve). La raison d'État exige que le roi Udayana épouse Padmavati, la sœur du roi de Magadha. Mais il aime trop sa femme Vâsavadattâ pour contracter une nouvelle union. Le rusé ministre Yaugandharâya machine un incendie et fait répandre

Çûdraka avant Kâlidâsa, qui « ne le nomme pas, dans le prologue de Mâlavikâ, parmi les dramaturges fameux. » Tout ce qu'on croit savoir sur l'écrivain est tiré du prologue de son drame. « Il savait le Rig-Véda, le Sâma-Véda, le calcul, l'art des courtisanes, et la pratique de l'éléphant. » Il a été guéri par la grâce de Çiva d'une maladie des yeux. Son fils établi sur le trône, le sacrifice du cheval offert, il monta sur le bûcher à cent ans et dix jours. « Le prologue qui attribue la pièce au roi Çûdraka ne mérite guère confiance, puisqu'il raconte la mort du poète qui l'écrivit » — à moins que ces strophes n'aient été ajoutées après coup par d'autres rédacteurs.

Il n'est pas fort estimé des théoriciens; on le cite peu et tard. Serait-ce que Çûdraka était de la caste des çûdras? Ou que son drame, la *Mrcchakatikâ* (1), ne se conforme au canon de la poésie dramatique? Il en est d'autant plus apprécié en Europe. Deux adaptations françaises pour la scène n'ont pas eu, hélas! de succès (2).

Le maréchal Cârudatta, brahmane de caste, est noble et cultivé, mais appauvri par ses largesses. Il aime Vasantasenâ, la courtisane. Celle-ci est poursuivie par Samsthânaka, le frère de la concubine royale, un parvenu grossier, insolent et puissant, grâce à la faveur du roi. Vasantasenâ se réfugie momentanément dans la maison de Cârudatta, où elle s'obstine à laisser en dépôt sa cassette de bijoux. Le pauvre brahmane Çarvilaka vole la cassette pour racheter, avec le prix des bijoux, la liberté de la jenne Madanikâ, esclave de Vasantasenâ. Détourné de son projet par la servante elle-même, il rend la cassette à Vasantasenâ — elle a assisté à l'entretien sans le laisser voir — comme s'il était chargé de la rapporter tout simplement. Vasantasenâ, en récompense, lui accorde Madanikâ sans rachat. De ce fait, l'esclave d'hier

(1) *La Mrcchakatikâ*, « Le Petit Chariot d'Argile », drame en dix actes traduit pour la première fois du sanskrit en français par Hippolyte FAUCHE (dans Une Tétrade ou Drame, Hymne, Roman et Poème, 1), Paris, 1861. *Le Chariot de terre cuite* (« Mrcchakatikâ »), drame sanskrit attribué au roi Çûdraka, traduit... par Paul REGNAUD, Paris, 1877 (Bibliothèque orientale elzévirienne, VI-IX). Aussi, dans les *Chefs-d'œuvre du Théâtre indien*, de H. H. WILSON, traduits par A. LANGLOIS, Paris, 1828.

(2) De MÉRY et Gérard DE NERVAL, Paris, 1850; de V. BARRUCAND, Paris, 1895.

est située socialement au-dessus de sa maîtresse. Car Vasantasenā, toute riche et cultivée qu'elle soit, appartient à la basse caste des prostituées — fonction héréditaire! — et elle n'est pas libre. Il n'y a qu'un roi qui puisse la libérer, ce qui arrive à la fin du drame, lorsqu'une révolution élève subitement sur le trône le berger Aryaka, ami de Çarvilaka. Mais Vasantasenā a déjà été assommée par Samsthānaka, furieux à son offre méprisée. Le parvenu la croit morte et, l'ayant enterrée sous des feuilles sèches, il accuse au tribunal Cārudatta du meurtre de la courtisane. Cependant, un moine bouddhiste a vu le crime; et il est un obligé de Vasantasenā. Naguère masseur et joueur, poursuivi par le patron du tripot, il s'était réfugié chez la courtisane en se disant un ancien serviteur de Cārudatta. Vasantasenā a désintéressé ses créanciers et le masseur, dégoûté de la vie, est entré en religion. Il ranime Vasantasenā, l'emmène à son cloître pour lui donner des soins, et bientôt tous les deux se présentent au tribunal pour renverser la fausse accusation. Ils accourent juste au moment où le bourreau lève son glaive au-dessus de Cārudatta. Les pièces à conviction, au procès, étaient des bijoux de Vasantasenā trouvés entre les mains du bouffon ami de Cārudatta. Ces bijoux avaient été mis par elle dans le chariot de terre, le jouet du petit gargoyle de Cārudatta, pour que l'enfant pût se procurer le jouet désiré : le chariot d'or — de là le titre de la pièce. Au 10^e acte, tout finit bien. Samsthānaka fuit honteusement, le moine, ancien masseur, devient supérieur des couvents; Cārudatta est, par la grâce du nouveau roi, gouverneur d'une province; Vasantasenā, femme libre désormais, devient la seconde épouse de Cārudatta. Car il y a la première; il ne faut pas l'oublier. Elle a même eu l'occasion, une fois, de se dévouer pour son mari, en envoyant à Vasantasenā son dernier collier en compensation de la cassette perdue. Maintenant elle a l'occasion de se réjouir, en acceptant la belle courtisane pour sœur.

Mrcchakatikā fourmille de situations et de types. C'est la vie de tous les jours; il n'y manque même pas un encombrement de rue. L'échange involontaire des voitures, ici des litières, la fuite d'un proscrit, les querelles de tripot, les jeux d'enfants, le concert, — décrit avec enthousiasme par Cārudatta qui en revient, — l'orage et l'entrevue des amants, et, par-dessus tout, des feintes, des intrigues, et la vie opulente de la haute société, l'insolence des favoris et l'adresse des voleurs, tout cela déborde de mouvement et d'action rapide. Ce drame, si peu conforme aux préceptes, à cheval sur deux catégories différentes, est un roman mis sur la scène.

Chez Bhāsa, dominé encore par l'esprit et le ton de l'épopée (sauf dans *Svapnavāsavadattā*), le sanskrit est principalement employé. Çudraka, introduisant les gens de moyenne condition et même du peuple, leur fait parler les prākritis. On en rencontre sept variétés dans la pièce. Cela serait un témoignage contre l'antiquité supposée de l'œuvre, d'autant plus

que le sanskrit y est un peu vicié. Mais ce défaut pourrait laisser croire que l'auteur, si manifestement pénétré d'idées bouddhistes, n'était pas brahmane et, par conséquent, ne possédait pas à fond la langue sacrée. Certaines naïvetés dans la technique, comme la suppression des intervalles de temps entre les actions des personnages, le changement de lieu presque avec chaque scène, etc., seraient autant d'indices d'une époque antérieure à Kālidāsa. Quant aux descriptions trop longues pour le théâtre, bien qu'elles occupent un peu moins de place chez Bhāsa, elles accusent encore les procédés de l'épopée transportés dans le drame.

Il y a un peu de politique — comme *deus ex machinā* — dans la *Mrcchakatikā*; il y en a davantage dans le *Pratijñāyangan-dharāyana* de Bhāsa; il n'y a qu'elle dans *Le sceau de Rāksasa*, *Mudrārāksasa* (1) de Viçākhadatta, ou Viçākhadeva.

De même que pour la plupart des écrivains indiens, nous ne savons rien sur l'auteur. On n'est pas d'accord non plus sur sa date probable. Des savants très sérieux le placent au ^{viii}^e ou au ^{ix}^e siècle; d'autres, non moins sérieux, le font presque contemporain de Kālidāsa. Son drame — sa seule œuvre — aurait été écrit vers 410 de notre ère. Étrange pièce, sans amour et sans héroïne. Pardon! il y a la politique. Son éloge est fait dans le prologue; c'est autour d'elle que se nouent et se dénouent les intrigues. Pas d'amour, mais de la passion, la fidélité au roi, à sa gloire. Le drame, qui, par sa facture, rappelle un peu la *Mrcchakatikā*, ne nous est pas sympathique par son sujet, mais le talent de l'auteur le rend palpitant.

Le ministre Cānakya renverse le roi qui l'avait insulté et élève à sa place un *çūdra*, Candragupta. Décidé à exterminer le dernier rejeton des Nandas et assurer à Candragupta le concours de Rāksasa, ancien ministre, il ne recule devant aucun moyen. Rāksasa fuit et travaille pour ses maîtres à l'étran-

(1) *Le Sceau de Rāksasa*, drame sanskrit en sept actes et un prologue, par VIÇAKHADATTA, traduit par Victor HENRY, Paris, 1888 (Collection orientale II). Aussi dans les *Chefs-d'œuvre du théâtre indien* de H. H. WILSON, traduits par A. LANGLOIS, Paris, 1828.

ger. Cānakya l'entoure d'espions et corrompt tous ses amis, sauf Candana-dāsa, fidèle jus, u'au sacrifice de la vie. Lorsque celui-ci est conduit à la place d'exécution, accusé d'avoir caché chez lui la famille de l'ancien ministre, Rāk-sasa, pour sauver son ami, se remet au pouvoir de Cānakya, qui lui demande de choisir entre le supplice de Candanadāsa ou les fonctions de ministre de Candragupta. Rāk-sasa s'avoue vaincu. Son prince est mort, ses complots ont été déconverts, ses alliances l'ont trompé. Il accepte l'offre généreuse de son adversaire et entre au service de Candragupta. Ayant assuré au trône le concours d'un ministre aussi habile que dévoué, ayant rétabli le calme dans le pays, Cānakya se retire du monde. Est-ce pour écrire son *Arthaśāstra* ?

« L'auteur du *Mudrāraksasa*, — écrit S. Lévi, — mérite d'être comparé à Corneille ; tous deux, en portant la politique au théâtre, ont eu l'heureuse hardiesse de choisir le sentiment de l'admiration comme le ressort du drame (1). » C'est, en effet, en sentiment d'admiration que s'achève la pièce. Rāk-sasa ne peut se défendre d'admirer son vainqueur. C'est en admirant les talents de Rāk-sasa et sa dignité de caractère, que Cānakya a déjoué tous ses plans de résistance et l'a amené à passer au camp qu'il combattait d'abord. La pièce est intéressante au plus haut degré, mais, contrairement au théâtre de Corneille, la grandeur y manque : il y manque aussi la pitié. La cause de la destruction d'une dynastie et de la guerre civile est l'insulte. Bien que Cānakya, qui a déclenché tant de malheurs, s'emploie pour le bien du roi qu'il a mis sur le trône, notre sentiment moral n'est pas satisfait. La mort tragique du dernier Nanda n'est qu'un assassinat déguisé. Et tout ce gouffre d'intrigues et d'espionnages, de cruauté froide et calculée, suscite notre aversion pour le héros. Les deux ministres sont également versés dans la politique et également dévoués à leurs souverains. On les dirait également perfides, mais Rāk-sasa, attaché à ceux qui doivent périr vaincus, vaincu lui-même et, enfin, capable d'un vif attachement d'amitié, nous attire davantage. Cānakya est une figure menaçante et admirable d'intelligence. Le début du drame le montre machinant ses ruses dans une série de scènes rapides et brèves. La fin le montre satisfait dans sa haine et dans son loyalisme.

III

KALIDASA. LE THÉÂTRE CLASSIQUE.

Ici encore il nous faut revenir à Kālidāsa, qui résume le drame indien, comme il résume l'épopée savante et la poésie lyrique.

(1) *Op. cit.*, p. 228.

Le poète a débuté par le *Mālavikāgnimitra* (1). Ce drame est si différent des autres que le savant anglais H. H. Wilson qui l'a traduit (trad. mise en français par A. Langlois, 1828) a exprimé des doutes sur son origine. Ce scepticisme n'était pas fondé. Kālidāsa s'est amusé à peindre une petite intrigue de harem, non dépourvue d'humour. Que ce soit une œuvre de début, nous le concluons du prologue : le directeur s'excuse auprès du public de négliger les auteurs fameux et d'introduire un inconnu.

Quand au sujet du drame, citons encore S. Lévi (2) :

« Une princesse destinée à un roi est victime d'un accident qui paraît l'éloigner à jamais de l'union projetée ; elle entre comme suivante, sans être reconnue, au service de la reine qu'elle doit supplanter. Le roi la voit, est frappé de sa beauté et de sa distinction ; il l'aime ; il surprend les confidences de la jeune fille, dont l'amour ne s'est point égaré ailleurs ; les amants se donnent rendez-vous ; l'étonnement du bouffon permet à la reine de troubler leur première union ; la reine est furieuse ; le roi cherche à l'apaiser ; mais il est pris en récidive d'inconstance. Une circonstance de hasard change les dispositions de la reine ; elle s'adoucit, offre elle-même au roi la main de sa rivale ; et, le plus souvent, ce nouveau mariage assure à l'époux, en vertu d'une prophétie, la souveraineté universelle. Tel est le plan de *Mālavikā*, de *Ratnāvalī*, de *Priyadarçikā*, de *Karpûramanjari*, de *Karnasundarī*, etc. Le seul élément de variété consiste dans les incidents qui mettent les amants en présence, qui amènent la reine au rendez-vous, qui apaisent tout à coup sa fureur, etc... L'essentiel est de dépeindre en stances agréables les états d'âme des deux amoureux, et de mêler à cette peinture quelques descriptions ou quelques paysages. »

Le roi a aperçu le portrait de *Mālavikā* ; il désire en voir l'original, mais la reine, jalouse, cache la jeune fille. Un concours de danse l'amène, cependant, sur la scène, et elle ravit le cœur du roi. Les deux premières reines en souffrent et se comportent chacune à sa manière. Dhārinī, noble et fière, trouve un peu d'oubli dans les longs entretiens avec la religieuse Kauçikī, « dont l'intelligence puissante se prête à toutes les circonstances ». Irāvati, violente et impérieuse, épie les amants, outrage le roi et fait enfermer *Mālavikā*. Lorsque les difficultés sont à leur comble, un groupe de prisonniers venus du pays de *Mālavikā* reconnaissent leur princesse qu'on croyait morte. On annonce en même temps la nouvelle d'une éclatante victoire remportée par le fils de Dhā-

(1) *Malavika et Agnimitra*, drame sanskrit traduit par Ph.-Ed. FOUCAUX, Paris, 1877 (*Bibliothèque orientale elzévirienne*, XIV) ; *Agnimitra et Mālavikā*, comédie en cinq actes et un prologue mêlée de prose et de vers, traduite du sanskrit et du prākṛit par Victor HENRY, Paris, 1889.

(2) *Op. cit.*, p. 167-168.

rini. Celle-ci marque sa joie en présentant au roi la princesse Málaviká pour troisième femme. Irávatí est obligée de consentir.

On écoute au premier acte la querelle des deux maîtres de ballet, jaloux des faveurs royales. Cet incident comique est vite relevé au niveau plus noble par une tirade sur la danse, art divin entre tous. La fin apporte une très raisonnable stance de la religieuse Kançikí sur les femmes qui, elles-mêmes fidèles et chastes, amènent à leur mari une nouvelle épousée, pareilles en ceci aux fleuves qui n'empêchent pas les autres eaux d'arriver à l'Océan. Quant au roi Agnimitra, amonrenx, sensuel, élégant et délicat, plein d'égards pour les femmes qu'il abandonne, il apparaîtra encore sous d'autres noms, comme il s'est déjà révélé dans le héros affectueux de *Śaṇṇavāsavadattā*.

Le dessus du panier, disent les théoriciens indiens, c'est l'art dramatique; parmi les drames, c'est *Çakuntalā*; dans *Çakuntalā*, le quatrième acte; et, dans cet acte, les stances que prononce Kanva en faisant ses adieux à sa fille adoptive.

En effet, dans *Abhijñānaçakuntalā*, « (le drame) sur la reconnaissance de *Çakuntalā* », le génie de Kālidāsa parvient à sa perfection.

Le sujet est emprunté au *Mahābhārata*, peut-être aussi aux *Purāṇas*. — Le roi Dnsyanta, chassant dans la forêt, arrive à l'ermitage de Kanva. L'ermite n'est pas là, une jeune fille vient au-devant du roi pour les devoirs de l'hospitalité. C'est *Çakuntalā*. Fille de l'apsaras (1) Menakā et du sage Viçvāmitra, abandonnée par sa mère, car les apsaras n'élèvent pas leurs enfants, elle a été recueillie par Kanva et élevée par les ermites. C'est elle-même qui raconte au roi son origine : la séduction de l'ascète par l'apsaras que les dieux avaient expressement envoyée pour détruire le fruit des pénitences du saint homme. Le roi, amoureux dès la première minute, apprend avec joie que la jeune fille n'est pas de caste brahmanique, ce qui empêcherait leur union. Tout roi qu'il est, il n'a pas le droit de prendre femme dans une caste supérieure. *Çakuntalā*, naïve et sincère, ne sait pas cacher son amour, non plus. Elle écrit des vers, c'est-à-dire les grave avec son ongle sur une fenille de lotus... Le roi lui propose le mariage à la mode des Gandharvas, — union contractée à l'insu des parents, mais légale. *Çakuntalā* y consent. Bientôt, le roi, rappelé dans la capitale, quitte l'ermitage en promettant à la jeune femme de l'envoyer chercher en grande pompe, et il lui laisse son anneau.

Dès ce moment les affaires se compliquent. *Çakuntalā*, plongée dans les souvenirs de son honneur, n'entend point l'appel du sévère et coléreux ascète Durvāsa qui, passant près de l'ermitage, demande l'hospitalité. Il mande la jeune femme : « Que celui pour lequel tu oublies le respect des saints

(1) La nymphe des eaux célestes, danseuse du ciel.

t'oublie à son tour! » Supplié par les compagnes de Çakuntalâ, les délicieuses Anasûyâ (« sans jalousie ») et Priyamvadâ (« qui dit des choses aimables »), il adoncit sa malédiction : à la vue de l'anneau, le bien-aimé se souviendra. Mais Çakuntalâ, absente dans son rêve, ne sait rien de tout ce qui vient de se passer, et ses amies se gardent bien de la chagriner.

Kanva revient. Les voix du ciel lui ont révélé le mariage contracté par sa fille et la glorieuse destinée qui attend le fils né d'elle. Il est temps de remettre Çakuntalâ entre les mains de son époux qui tarde singulièrement à l'envoyer chercher. Elle part, accompagnée de la bonne Gantamî, sa mère adoptive, et de deux ascètes. Ce quatrième acte, les adieux de Çakuntalâ à la forêt, sont capables d'émonvoir même un ennemi du théâtre indien. Le merveilleux s'y mêle au réel. Les arbres se penchent amicalement sur celle qui les a soignés, des voix de génies prononcent des bénédictions. Elle verse des larmes en quittant le buisson de jasmin qu'elle a fait pousser, et le jenne faon, son favori, court longtemps après elle pour la ramener à l'ermitage. Kanva lui parle des devoirs solennels qui l'attendent, de son amour paternel qui le rend heureux et malheureux à la fois ; les amies lui soufflent doncement le conseil de montrer l'anneau au roi s'il ne la reconnaissait pas tout de suite. Cela fait irrissonner Çakuntalâ de pressentiment. Se retournant encore une fois, elle demande à Kanva quand elle pourra revoir l'ermitage. « Quand, après avoir servi ton mari pendant de longues années et lui avoir élevé un fils digne de son nom, tu le verras remettre à ce fils-héros les rênes du gouvernement, alors, accompagnée de l'époux, tu reviendras au repos de notre retraite. »

La mémoire du roi est comme voilée. A la vue de Çakuntalâ, il n'ose pas lever ses regards sur elle, femme enceinte, donc mariée. Il ne se rappelle rien. Elle veut montrer l'anneau, mais il a glissé dans la rivière. Le roi n'y voit que de la ruse féminine. Çakuntalâ s'emporte, indignée. Les ascètes lui ordonnent de rester quand même dans la maison de son mari et se retirent. Désespérée, elle crie : « Terre, ouvre-toi sous mes pieds! » Elle appelle sa mère, apsaras, à son secours, et, au moment où on l'emmène, une forme nébuleuse la saisit et disparaît avec elle dans l'étang.

Au septième acte, un pêcheur est arrêté pour vol d'une bague qu'il déclare avoir trouvée dans un poisson. Le roi reconnaît son anneau et la mémoire lui revient. Regrets, mélancolie. Le temps passe. Les dieux fournissent au roi l'occasion de combattre victorieusement les démons. Monté sur le char d'Indra à côté du divin cocher Mâtali, il arrive prendre sa récompense du saint Mârîça et d'Aditi, sa femme, ancêtres augustes du monde. En ce séjour des dieux il aperçoit un jeune enfant jouer avec un lionceau. Deux surveillantes le menacent en vain de la colère de la lionne pour son petit : l'enfant n'a pas peur. C'est Bharata, le fils de Dusyanta. Çakuntalâ est là, en ascète, triste mais calme. Les anciens amants se retrouvent. Mârîça prédit au jeune Bharata le règne du monde, et laisse la famille réunie revenir sur terre au royaume de Dusyanta.

Abhijñānaçakuntalā n'est pas un drame au sens grec et

européen. H. Oldenberg (1) juge la pièce assez sévèrement. Rien ne s'y explique par le cours naturel des choses. La malédiction est prononcée par un « sage » qui ne sait pas se contenir, donc à qui manque la première condition de la sagesse. Le roi, coupable en fait, est innocent au fond. Le malheur de Çakuntalâ est immense et non justifié, car ce qui paraîtrait, par ailleurs, mœurs légères de la part d'une femme, ne l'était point dans l'Inde, où les mariages *gandharvas* étaient légitimes. C'est par simple accident que Çakuntalâ n'a pas entendu le sage appeler, qu'elle a perdu l'anneau. Les fautes d'une vie passée peuvent seules expliquer l'inexplicable de nos épreuves. La théorie est commode. Kâlidâsa a pu s'en servir pour introduire dans son œuvre un élément défiant toute psychologie. Mais, s'il ne l'avait pas introduit, son héros aurait vraiment été coupable, ce qui est inadmissible selon la dramaturgie indienne.

Traduite en 1789 par William Jones en anglais (en 1803 de l'anglais en français), la pièce a éveillé l'enthousiasme de Goethe qui a composé (1791) son fameux quatrain : « Les parfums du printemps, les fruits de l'automne, — tout ce qui charme et enchante, fortifie et nourrit, — le vaste ciel et la terre en un mot résumés, — ce mot est Çakuntalâ, en un seul tout est dit. » La pièce a été traduite plusieurs fois en français (2). On a essayé de la mettre sur la scène. Sarcey, peu fait pour sympathiser avec cette poésie, a eu un mot plus spirituel que juste : « C'est l'enfance du théâtre et le théâtre de l'enfance. » Oui, pour les artisans de comédies bourgeoises

(1) *Die Literatur des alten Indien*, p. 261, Berlin, 1903.

(2) *Sacountala, ou l'Anneau fatal*, drame traduit de la langue sanskrite en anglais par Sir W. JONES, et de l'anglais en français par le citoyen A. BRUGUIÈRE, Paris, 1803; *La Reconnaissance de Sacountala*, drame sanskrit et prakrit, traduit par A.-L. CHÉZY, Paris, 1832; *La Reconnaissance de Sakountala*, traduit du sanskrit par P.-E. FOUCAUX, Paris, 1867 et 1874; *Sacountala*, drame en sept actes mêlé de prose et de vers, traduit par Abel BERGAIGNE et Paul LEHUGEUR, Paris, 1884.

la malédiction qui déclanche le drame est simplement ridicule, et le thème de l'anneau (ou autre moyen de reconnaissance) trop rebattu. Il se répète dans la littérature indienne à satiété, comme dans la littérature universelle (1). Et pourtant on ne trouverait guère d'œuvre plus poétique. Les stances sont simplement ravissantes. Jamais traduction n'en rendra la beauté.

Un conte merveilleux, les amours d'un mortel et d'une déesse (genre nommé *trotaka*), est le sujet de *Vikramorvaçi* (2), troisième et dernier drame de Kâlidâsa. Il marque déjà le commencement de la décadence. Ses révisions sont non moins nombreuses que celles de *Çakuntalâ*, si nombreuses et différentes les unes des autres qu'il est difficile de savoir aujourd'hui ce qu'était l'original. Les traductions en langues européennes ne manquent pas, et on en a fait, à Munich, un opéra. Les auditeurs ont regretté le manque d'intrigue dramatique.

Quelques strophes du *Rgvêda* (X, 95), le dialogue entre Purûravas et Urvaci (cf. p. 282) ont fourni à Kâlidâsa un sujet pour cinq actes. Seulement ici, la nymphe est non pas cruelle, mais affectueuse et tendre. Enlevée par les démons, elle est libérée par Purûravas et ramenée sur son char. L'amour s'engage. Urvaci retourne au ciel d'Indra, mais, à la première occasion, elle apparaît au parc royal et y laisse une lettre (telle la strophe écrite par Çakuntalâ sur une feuille de lotus) d'amour au roi. Naturellement, la reine s'en empare et s'indigne.

Urvaci joue le rôle de Laksmi dans une pièce qu'on représente au ciel. À la question : Qui est le maître de ton cœur ? l'actrice, au lieu de répondre : Prusottama (Visnu), répond, obsédée par son amour : Purûravas. Bharata alors la maudit, mais Indra, pris de pitié, adoucit la malédiction : elle pourra rester unie à Purûravas jusqu'à ce qu'il voie son fils né d'elle. Un incident survient. En ce moment de jalousie, Urvaci, égarée, pénètre dans le bosquet sacré interdit aux femmes, et la malédiction de Bharata immédiatement agit. La nymphe est changée en liane. Désespoir du roi qui la cherche inutilement. Il adresse une plainte, belle mais un peu longue, aux bêtes, insectes et oiseaux, à la montagne, la rivière et la forêt, jusqu'à ce qu'enfin — sous l'influence d'une pierre magique — il étreigne une liane et le

(1) A. GAWRONSKI, *Notes sur les sources de quelques drames indiens*, Cracovie, 1921, p. 39.

(2) *Ourvaci donnée pour prix de l'héroïsme*. Drame traduit du sanskrit par P.-E. FOUCAUX, Paris, 1861 (aussi : *Bibliothèque orientale elzévirienne*, XXVI).

voilà serrant Urvaci dans ses bras. C'est aussi par hasard que Purûravas découvre, dans un ermitage, son fils qu'Urvaci a fait garder en secret. Elle retourne alors au ciel, donc est perdue de nouveau. Mais la victoire de Purûravas sur les démons fait qu'Indra, reconnaissant, lui permet de reprendre sa femme — cette fois-ci sans condition.

Entre le quatrième et le cinquième acte s'écoulent plusieurs années, comme entre le cinquième et le septième acte de *Çakuntalâ*. Ici encore, un trait d'héroïsme de l'enfant révèle sa race. Mais, ici, Purûravas « n'apprend sa paternité que pour connaître en même temps la nécessité d'une séparation ».

Les stances de Purûravas, héros un peu pâle, sont trop lyriques. Mais ce défaut même a séduit les successeurs de Kâlidâsa et « Urvaci gagnée par l'héroïsme » fut beaucoup imitée. Le public lui a donné son suffrage. Personne n'a égalé Kâlidâsa dans l'art d'évoquer les sentiments avec leurs nuances les plus délicates ; personne n'a su peindre la nature comme il l'a fait. Il y eut de plus grands coloristes, par exemple Harsa dans *Ratnâvali* ; il y eut des écrivains dont le talent dramatique nous fait vibrer plus profondément ; personne n'a eu sa grâce, son élégance ni, surtout, sa noble mesure.

IV

LES SUCCESSEURS DE KALIDASA.

Quelque temps encore, sous Harsa et Bhavabhûti, le théâtre s'est maintenu sur les hauteurs où l'avait placé Kâlidâsa. Après eux, des épigones, en exagérant les qualités, ont multiplié les défauts.

C'est sur le trône, jouissant d'un repos mérité, après trente-sept ans de conquêtes sanglantes, qu'écrivit le roi Harsa. Il règne de 606 à 647 à Kanauj, où des révolutions politiques ont fait passer l'hégémonie de l'Inde. Son ami, le poète Bâna, nous a laissé une biographie — conventionnellement exagérée — de ce roi étonnant ; son hôte et admirateur, Huen-Tsang, nous renseigne sur ce qu'il a pu voir entre 630 et 644, grâce à l'appui que lui prêtait le souverain. Des inscriptions et des monnaies

disent le reste. La malignité pourrait suggérer que, parmi tant d'informations, il nous manque de savoir si Harsa avait écrit ses drames lui-même. Le doute maintenant n'est plus permis : Çilāditya Harsa, « Harsa Soleil des vertus », a trop royalement pillé ses devanciers pour qu'on soupçonne une main moins autorisée.

De famille, Harsa est éclectique. Son grand-père est adorateur de Çiva, son père de Sûrya, le Soleil, peut-être sous des influences d'outre-Indus ; son frère, sa sœur étaient bouddhistes. Le séjour de Hiuen-tsang à la cour a fait pencher le roi vers le bouddhisme ; il a même composé des hymnes en l'honneur du Bouddha.

Harsa est éclectique dans ses œuvres. Il puise dans *Mālavi-kāgnimitra* et, de son butin, il fait deux gentilles comédies héroïques (*nâtika*), — *Ratnâvali* (1) et *Priyadarçikâ* (2) ; de trois différents sujets qui s'amorcent dans son imagination, il compose une mosaïque intitulée *Nāgânanda* (3), « (le drame) sur la joie des Nāgas », où l'introduction est consacrée au Bouddha et la fin à la déesse Gauri.

Voici le sujet de *Ratnâvali*, « le collier de perles ». La princesse de Ceylan est destinée au roi Vatsa. Le bateau de la princesse fait naufrage. Elle est recueillie par des inconnus et entre comme snivante à la cour de Vāsavadattā, l'épouse de Vatsa. Le roi la remarque, la jeune fille croit voir en lui le dieu même de l'amour. Ils s'aiment. La reine sévit. Elle-même offrira au roi la main de la fille, par surcroît sa cousine, reconnue grâce au collier qu'elle portait. Sur ce thème à tout usage, Harsa sut broder de délicates arabesques. La fête du printemps est aussi pour le lecteur une fête de sons et de couleurs. L'imagination jouit des tableaux que nous présentent à profusion les stances de l'auteur — plus artiste que poète, mais artiste décorateur et musicien.

Sāgarikā, c'est le nom que la jeune princesse porte en sa condition de sui-

(1) La plus grande partie est traduite, par fragments, dans S. LÉVI.

(2) *Priyadarçikā*, pièce attribuée au roi Sriharchadēva, en quatre actes, précédés d'un prologue et d'une introduction traduite par G. STREHLY, Paris, 1888 (*Bibliothèque elzévirienne*, LVIII).

(3) *La Joie des Serpents*, drame bouddhique attribué au roi Çri-Harcha-Deva, traduit du sanskrit et du prākṛit, par Abel BERGAIGNE, Paris, 1879 (*Bibliothèque orientale elzévirienne*. XXVII).

vante, peint pour elle-même le portrait du roi et se confie à une amie.

(Remarquons combien ces héroïnes de drame sont instruites. Çakuntalā compose des stances, Sāgarikā peint, toutes dansent et déclament; elles comprennent le sanskrit et le parlent aux moments solennels. Les héros, de même, ont recours à la peinture pour se rappeler les traits de la bien-aimée.) Outre ces traits qui se répètent, de mêmes situations aident au développement du drame. Dans *Ratnāvali*, un méchant singe échappé de sa cage cause le désordre qui aidera à surprendre le secret de l'amante. Pareil procédé est deux fois employé par Kālidāsa : une fois, c'est l'éléphant, l'autre fois, c'est aussi le singe qui précipite l'action. Ces deux bêtes sont élues par la littérature de drames et de contes. Souvent on y joint le perroquet. Une perruche répète au roi la conversation des amis. Sur d'être aimé, Vatsa exprime à Sāgarikā l'ardeur de ses sentiments, mais la reine arrive, voit le portrait, devine ce qui se passe; elle sort froide et offensée.

Le roi implore son pardon : « Reine, ma trahison n'est que trop évidente. Écoute-moi pourtant : Prosterné à tes pieds, mon front humilié se rougit de la laque qui les colore; mais s'il pent aussi de ton visage bean comme la lune enlever la rougeur de la colère, alors, ô reine! aie pitié de moi! » (1)

Dans *Priyadarçikā*, où l'aventure est toute pareille, nous assistons, pendant l'acte III, à un spectacle dans le spectacle. Il sert, comme dans *Hamlet*, à pouvoir dire la vérité. Il ne la dit que trop et déclanche des complications. Selon l'usage, agréable sans doute aux auditeurs, mais non point nécessaire à l'action, on annonce vers la fin une victoire que les généraux ont remportée au nom du roi. Cela couvre le héros d'une nouvelle gloire et lui permet de se livrer à ses amours.

Nāgānanda (la joie des serpents) n'a point de valeur comme drame. Quelques passages ont cependant du mérite, ainsi le type du bon vivant, *vīta*, et des gens de condition inférieure y sont représentés avec beaucoup de relief, surtout quand l'auteur montre, en opposition, la scène délicate qui se joue entre les nouveaux mariés, le prince Jīmūlavāhana et la princesse Malayavati. Jīmūlavāhana se révèle Bodhisattva en un moment inopportun : lorsque des ennemis viennent attaquer son pays. Ainsi l'a voulu l'avādāna, passé jusqu'en Mongolie.

(1) Trad. par S. LÉVI, CCXCIV, p. 87.

Grâce à la personne de son héros, *Nágánanda* a eu un grand succès dans les milieux bouddhistes comme drame religieux, et Yi-tsing, cinquante ans après Hiuen-tsang, en mentionne des représentations avec chants, musique et danse.

Le culte de Gauri, terrible épouse de Çiva, tel qu'il est décrit dans le premier acte et dans le dernier, intéresse l'historien des religions. Gauri apparaît les bras entourés de serpents. Déesse cruelle et implacable des orgies tantriques, elle sait être miséricordieuse pour ceux qui l'appellent : elle fait revivre le Bodhisattva Jimûtavâhana.

Les Indiens eux-mêmes placent immédiatement à côté de Kâlidâsa le dramaturge Bhavabhûti. « Celui-là suggère le sentiment, celui-ci l'exprime » avec une intensité troublante.

Il a vécu à la cour du roi de Kanauj, Yaçovarman, qui a régné aux dernières années du VII^e siècle et en la première moitié du VIII^e. Dépouvu du don d'invention, Bhavabhûti était un des hommes les plus instruits de son époque, et il possédait une maîtrise incomparable de la langue. Nul n'a su mieux manier le sanskrit, redonner toute la puissance d'expression aux anciens mots déjà éteints.

On connaît trois drames de Bhavabhûti. Deux, *Mahāvīracarita* et *Uttarārāmacarita* (1) sont empruntés au *Rāmāyana*, le troisième, *Mālatīmādhava* (2), est un drame bourgeois, on peut dire : une comédie, dont le sujet est tiré d'un recueil de contes, et les détails accessoires de l'observation.

Les drames rāmāïques ne sont que des séries de tableaux sans beaucoup d'unité ni de vie. Ils semblent destinés à être lus et non joués. *Uttarārāmacarita* a plus d'action. C'est dans l'*Uttarakānda*, tardive addition au *Rāmāyana*, que le poète a

(1) *Le dénouement de l'histoire de Rāma* (Outtara-Rāma-Charita), avec une introduction sur la vie et les œuvres de Bhavabhûti, par Félix NÈVE, Bruxelles-Paris, 1880.

(2) *Madhava et Malati*, drame en dix actes et un prologue de Bhavabhûti, traduit du sanskrit et du prākrit par G. STREHLY, précédé d'une préface par A. BERGAIGNE, Paris, 1885 (*Bibliothèque orientale elzévirienne*, XLII).

puisé l'idée de raconter à sa manière en partie dramatique, en plus grande partie lyrique, la seconde moitié de la vie de Râma.

Râma et Sitâ regardent la galerie des tableaux où le peintre a retracé les œuvres et la vie de Râma en exil. Leurs souvenirs se réveillent et Sitâ exprime le désir de revoir encore une fois la forêt où elle vécut exilée avec son époux et pourtant si heureuse. Ce moment prendra plus tard une expression singulièrement dramatique. Les époux, enfin réunis après de longues souffrances, s'aiment d'autant plus tendrement. Sitâ est enceinte. Un messager du saint Vasistha conseille à Râma d'obéir à tous les désirs de la reine, vu son état, mais de « respecter avant tout ses devoirs envers le peuple ». C'est comme le premier grondement de l'orage qui approche, et Bhavabhûti est maître dans la préparation des effets. Sous l'empire des souvenirs, Râma demande à la Gaugâ — Gange divinisé — de protéger toujours sa femme et il prie les armes merveilleuses, qu'il a reçues jadis des dieux, de se transmettre d'elles-mêmes à son fils né de Sitâ, dès qu'il sera en état de les manier. Soucieux de connaître les dispositions de son peuple, Râma entretient des espions, suivant le devoir d'un roi. Et voici qu'un de ses observateurs vient lui communiquer que le peuple murmure contre Sitâ : elle a trop longtemps séjourné dans le palais de Râvana pour être encore digne d'être leur reine. Le cœur brisé, Râma se soumet à son devoir. Il éloignera Sitâ. Elle sera condamnée à la forêt, mais n'en reviendra pas.

Nous apprenons au 3^e acte que Gangâ a préservé Sitâ, lorsqu'elle a voulu mourir après son accouchement; que ses enfants, deux jumeaux, sont confiés à Vâlmîki (cf. p. 304) et qu'elle-même, invisible, vient visiter les lieux qu'elle aimait jadis. Râma y arrive aussi. Sous le coup de l'émotion, les deux époux s'évanouissent, chacun dans les bras de sa suivante. Sitâ, toujours invisible, approche Râma, et ce contact seul ramène la conscience du bonheur perdu. Cette scène est un modèle du *râsa* indien. Le pathétique s'y mêle à la pitié, et cette tendresse de l'amour perdu, le vain effort de saisir l'ombre chérie, cette tristesse qui se répand dans un monde à moitié spécial, à moitié humain, tout cela en une langue où chaque mot semble vibrer d'émotion, est pure merveille.

Les trois actes suivants nous font connaître les fils de Râma, pas même encore adolescents et déjà héros. Les armes magiques sont venues naturellement en leur possession, mais Râma ne reconnaît pas encore ses enfants. C'est au 7^e acte, quand on joue devant Râma la pièce composée par Vâlmîki qui représente sa vie (1), que la reconnaissance définitive a lieu. Les déesses prennent part à l'action qui se poursuit au milieu des évanouissements de Râma, tant son émotion est grande. Finalement Arundhatti, l'épouse divine du sage Vasistha, prend Sitâ par la main et l'amène, ranimée, à Râma, tan-

(1) Un spectacle intercalé dans un autre s'appelle *garbhâṅka*, « acte embryonnaire ».

dis que Vālmīki présente les deux jennes princes au peuple qui les acclame avec leur mère.

La comédie ou, mieux, la tragédie *Mālati et Mādhava* est l'histoire, en dix actes, d'un amour victorieux de maints obstacles. Certains, saluant en Bhavabhūti un Shakespeare indien (1), y ont trouvé une ressemblance avec Roméo et Juliette.

Mālati aime Mādhava et les parents consentent à leur union. Mais le favori du roi, Nandana, désire la jeune fille pour femme, et le père de celle-ci, n'osant résister, la promet au favori. Grâce à l'intermédiaire de la religieuse bouddhiste Kamandakī, tout prend une bonne tournure, et les amants sont réunis. Kamandakī, la forte tête de la pièce, diplomate consommée, connaît la vie comme si elle en avait fait la plus longue expérience; elle est, si l'on ose dire, une entremetteuse et l'on comprend pourquoi Bhavabhūti, brahmane orthodoxe, l'a voulue bouddhiste. D'ailleurs son rôle n'a rien de déshonorant; du reste, voulant introduire une femme spirituelle et assez indépendante pour pouvoir agir de son propre ascendant, l'auteur avait peu de choix. Les religieuses étaient les seules femmes qui n'appartenaient ni à leurs parents, ni à leur mari, ni à tout le monde.

De vieux procédés : la scène avec le tableau et une stance de déclaration, le déguisement, la méprise d'un amoureux, un tigre échappé (par ailleurs, c'était le singe et l'éléphant) — tout cela occupe du temps, brouille l'action directe et sert d'explication aux événements les plus inattendus. Ce qui est nouveau, c'est le cinquième acte, où Mādhava, désespéré de voir approcher le mariage de sa fiancée avec un autre, sollicite l'aide des démons. Il se rend la nuit au lieu de crémation, et, au milieu d'un vrai sabbat de sorcières et de démons, évoque de mauvais génies, *bhūta*, pour leur offrir de la chair fraîche, la sienne. Des appels sortent du temple voisin de Durgā. Il s'y précipite et voit des rites tantriques s'y opérer : devant la statue de la terrible déesse, un prêtre lève son couteau pour sacrifier Mālati, elle-même attirée au temple par des moyens magiques. Naturellement, Mādhava tue le prêtre et, avec son amante délivrée, finit la vengeance de la prêtresse. Mais nous avons encore l'occasion de voir la danse effrénée que Durgā, bras et tête entourés de serpents, exécute en l'honneur de son mari, Īva.

Bhavabhūti aime les contrastes du clair et de l'obscur, les émotions violentes, la terreur. Ses contemporains l'ont appelé *Īrikantha*, ce qui est aussi un surnom de Īva : « gosier divin ». Nous nous rappelons que Īva avait avalé d'un trait le poison

(1) Cf. CCLXXXVIII, III, p. 235, note.

qui allait détruire le monde, et l'effet du venin lui a brûlé la gorge. Il en fut surnommé *Nilakantha*, « au gosier noir », ou bien, par vénération : *Çrikantha*, « au gosier saint, vénérable, etc. ». Bhavabhūti fut-il appelé ainsi par son goût de l'horrible, des impressions poignantes, comme le dieu Çiva qui hante les cimetières et porte un collier de crânes ? Pour d'autres raisons aussi : son lexique inépuisable, la sonorité de ses mètres compliqués, sa puissance d'expression.

On n'imagine pas un public moyen écoutant les drames de Bhavabhūti et saisissant d'un coup ses longs — trop longs — composés. Ses œuvres demandent un public de connaisseurs. Il en trouvait dans ce cercle restreint d'hommes hautement cultivés qui entouraient les princes-mécènes de l'Inde d'autrefois.

V

LE DRAME APRÈS BHAVABHUTI.

Bhavabhūti termine le grand siècle de la littérature dramatique. Après lui on entre dans le siècle des épigones. L'habileté de versificateur remplace la poésie absente, l'érudition s'étale où il faut de l'inspiration. L'invention n'était déjà pas le fort des vieux maîtres : fût-ce par respect des textes et des traditions, fût-ce par mépris de la réalité environnante, on s'adressait volontiers à l'énorme provision de légendes dont l'Inde disposait. On « travaille » toujours sur les mêmes matériaux : *Mahābhārata*, *Rāmāyana*, cycle de *Kṛṣṇa* et, comme par exception, la légende de Çiva. La réalité est abandonnée aux écrivains plus modestes. C'est là que s'est réfugié le talent dramatique.

Les anthologies citent souvent des fragments du *Venīsamhāra*, « (le drame) des cheveux déliés ». C'est Draupadī (cf. p. 297) qui jure de ne pas nouer ses cheveux tant que l'affront qui lui a été fait ne sera pas vengé. Même idée que dans *Mudrārāksasa* (cf. p. 359), où Cānakya jure de laisser sa tresse

déliée tant qu'il n'aura pas rallié Râksasa à Candragupta.

On continuait à ciseler des stances sanskrites, mais on avait recours aux langues vivantes pour représenter la vie.

Au début du x^e siècle, l'écrivain Râjaçekhara, de Kanauj, a laissé, parmi plusieurs pièces très en vogue en ce temps-là, un drame en prâkrit. Son cas n'est pas comparable à celui de Hâla qui écrivait en prâkrit, parce qu'il ne savait pas le sanskrit. Râjaçekhara possède à fond la langue sacrée; c'est pour prouver sa maîtrise des langues prâkritiques qu'il a composé dans un dialecte vivant sa *Karpûramañjarî*. L'intérêt de la pièce consiste en des tableaux, très vivants, des réjouissances populaires. Telle la fête de la balançoire : une jolie fille y monte en l'honneur de la déesse Gaurî. Au moyen des allitérations, des répétitions, des rimes intérieures, etc., le poète nous donne l'impression presque du doux balancement. Râjaçekhara est maître dans l'harmonie et la sonorité du vers. Mais l'action manque. Il n'y fait que des allusions et s'amuse à nous étonner par des *vakrokti*, langage entortillé, vraies devinettes.

Cité par le théoricien Anandavardhana (ix^e siècle), « le grand drame », *Mahânâtaka* exagère ce procédé de Kâlidâsa, qui consiste à intercaler des stances dans le dialogue. *Mahânâtaka* n'est qu'une série de strophes, ouvrage à la limite entre l'épopée et le drame. Attribué au fameux singe Hanumat (1), ami de Râma, il retourne à la narration épique du *Râmâyana*. Mais il semble destiné au théâtre d'ombres. Les stances seraient alors récitées par une seule personne, comme dans les spectacles populaires. Une légende circulait sur l'auteur : Vâlmiki, craignant que le *Râmâyana* ne fût éclipsé par l'œuvre de Hanumat, celui-ci, qui avait gravé son drame sur ou rocher, conseilla à Vâlmiki de précipiter le rocher dans la mer. Des siècles passèrent ; les fragments sur pierre furent trouvés et apportés au roi Bhoja (xi^e siècle), lui-même écrivain. Inutile de dire que c'est probablement sous Bhoja et peut-être de son initiative que *Mahânâtaka* a été composé.

Aux réunions solennelles des Bhaktas, adorateurs de Visnu, on aimait à jouer la pièce mystique *Gopâlakilicandrikâ*, « le clair de lune des jeux champêtres (des bergers) ». Son thème est l'unité de Kṛṣṇa et de Râdhâ; elle est la *çakti*, « l'énergie » de son époux, mais, en vérité, ils ne sont qu'un. C'est le sujet du *Gītagovinda* (p. 343). Un seul acteur récitait le poème dans la coulisse et, sur la scène, on mimait ses paroles.

Un autre drame religieux, connu dans toute l'Inde et largement commenté, est *Pârvaliparinaya*, « le mariage de Pârvatî ». Çiva, qui très rarement apparaît dans les drames, en est le héros. Cinq « actes » sans action racontent comment Kâma a été brûlé par un seul regard du troisième œil de Çiva, et comment enfin Pârvatî a obtenu son époux. Cette imitation servile du *Kumârasambhava* (p. 328) de Kâlidâsa fut longtemps attribuée à Bâna, poète de cour de Harsadeva. Elle date de beaucoup plus tard, probablement du xv^e siècle, et fut œuvre du « second Bâna ».

La tradition du drame allégorique remonte sinon à Açva-ghosa, au moins aux drames bouddhiques en général, où l'on introduit sur la scène des abstractions personnifiées. Le plus célèbre est *Prabodhacandrodaya*, « le lever de la lune de la (vraie) connaissance », écrit probablement dans les premières années du xii^e siècle pour un roi protecteur des lettres. L'auteur, védantin orthodoxe et en même temps visnuite, sait combattre les hérésies en dirigeant contre elles son incontestable talent de dramaturge et de poète.

Non allégorique mais philosophique est une pièce du xv^e siècle : *Bhartrhariṇirveda*, « le désenchantement de Bhartrhari », qu'on devrait plutôt intituler : « L'étrange fin d'un fol amour ». Nous y trouvons, mêlés, l'ascétisme çivaïte et le renoncement bouddhique.

Le roi Bhartrhari aime tendrement sa femme. Celle-ci déclare qu'elle ne saurait vivre sans lui. Pour l'éprouver, il fait annoncer pendant une partie de chasse qu'il a été dévoré par un tigre. L'épouse tombe morte à cette nouvelle.

Le roi, désespéré, veut monter sur le bûcher pour se laisser brûler avec le corps de sa femme. Arrive un *yogi* qui, par des anecdotes, persuade au roi que rien n'a de valeur, sauf le renoncement. Le roi ne veut plus rien savoir de sa femme, même lorsque celle-ci est ranimée par l'ascète. La pauvre reine amène son enfant, mais l'amour paternel est aussi éteint que l'amour conjugal.

VI

LA FARCE.

Les masses avaient autant besoin de théâtre que l'élite, et si rien ou presque rien des œuvres destinées au peuple nous est parvenu, c'est qu'on ne les estimait point dignes d'être conservées. Cependant la cour ne dédaignait pas la gaité quelque peu triviale et l'humour des farces. Elle les trouvait dans les *bhāna*, monologues, et dans les *prahasāna*, comédies bouffes.

Les ouvrages de cette sorte ont surtout étendu les rôles de *vidusaka* et de *vita*. D'épisodiques ils devinrent personnages principaux. Intervenant assez rarement dans les *nataka*, le *vita* est le héros ordinaire des *bhāna*, où il mime et raconte ses exploits ou ses entretiens avec d'autres personnes; il a de la culture littéraire et une parfaite expérience de la courtesane. Le *bhāna* et le *prahasana* « prennent pour héros des débauchés, des libertins, des gens sans aveu; pour sujet, les actions les plus viles, les intrigues les plus scandaleuses. Le monde qu'ils représentent n'est sans doute qu'une caricature de convention; mais l'exagération des travers et des vices s'éloigne moins en somme de la vie réelle que la peinture des vertus idéales... ils ont sans cesse effleuré la véritable comédie sans y toucher jamais » (1).

Winternitz résume (2) un *bhāna* du ^{xv}^e siècle, *Ṛṅgāra-bhāṣana*, « l'ornement du dieu de l'amour », de Vāmana Bhatta Bāna, celui-là même qui avait fait *Pārvaṭīparinaya*.

(1) CCXCIV, p. 155-156. — (2) CCLXXXVIII, III, p. 260.

Le bon vivant (*vīta*; S. Lévi l'appelle « bel esprit »), après une nuit galement passée, ayant salué le soleil en strophes recherchées, se promène dans le quartier des courtisanes. Il rencontre hétaires, entremetteuses, parasites, bouffons, etc., cause avec eux plus ou moins spirituellement et les fait connaître en répétant, avant d'y répondre, leurs paroles. Ainsi : « Mais qui est-ce, cette jeune fille, au belvédère de ce palais-là ? Elle suit des yeux son amoureux que sa vieille mère vient de chasser de la maison... Ah ! mais c'est Vāsantikā, la fille de Mādhavī. » S'approchant : « Ma petite Vāsantikā, que fais-tu là, sur cette terrasse élevée ? Tu dis que tu admires d'en haut la verdure printanière du bosquet ? » Il rit et cite une stance qui prouve qu'il n'a point cru la jeune fille. La rne grouille de vie. Des danseuses vont au théâtre. Le *vīta* y entre, admire la grâce des artistes et ne manque pas de faire des déclarations d'amour. Une vieille courtisane court au tribunal porter plainte contre un jeune homme qui a épousé sa fille pour six mois, mais n'a pas acquitté son dû en argent. Nous assistons encore à un combat de coqs, à un combat de béliers, à une lutte d'athlètes.

Incapables de créer en lignes sobres et droites, les Hindous ont excellé dans l'observation du détail. Au lecteur ou au spectateur de reconstruire dans son imagination le plan général de l'œuvre.

CHAPITRE V

LA LITTÉRATURE NARRATIVE

I

LE CONTE POPULAIRE ET LA FABLE.

Comme le *Gītagovinda*, œuvre à la limite de la poésie lyrique et du drame, nous a amenés à parler du théâtre ; ainsi le drame indien, essentiellement lyrique et narratif, nous amène à parler du genre auquel le génie indien s'est montré le plus apte : la littérature narrative. Nous avons vu les héros du *Mahābhārata* se divertir dans leur détresse en écoutant fables et contes. Nous avons mentionné, dans la littérature bouddhique, les *Avādanas* et « La guirlande de jātakas ». Rappelons que l'Inde a possédé de bonne heure le plus grand ensemble de récits qui existe, les *Jātakas*.

Les *Jātakas*, rédigés en prose, sont souvent interrompus par des *gāthās*, strophes. Le pâli de ces strophes est plus ancien que celui de la prose, qui semble jouer le rôle d'explication. Quelquefois cependant, il n'y a aucun rapport entre les vers et le récit. Les strophes, seules, ont été admises dans le canon bouddhique. La prose n'est que le commentaire ajouté plus tard, après la constitution du canon.

Le recueil (plus de cinq cents histoires) a été traduit du pâli en singhalais à une date indéterminée, mais sans doute peu après que le bouddhisme se fut répandu à Ceylan. Les *gāthās*

n'avaient pas été traduites ; nous les avons jusqu'ici en vieil original pâli. Au ^v^e siècle ou un peu plus tard, ces récits ont été retraduits du singhalais en pâliet c'est le *Jātaka* que nous connaissons aujourd'hui (1).

Ces textes sont de la littérature populaire, sinon créée, du moins adoptée par le peuple. Mais parmi ces récits on en trouve qui portent la trace d'élaboration savante. Ils sont tombés dans le domaine populaire comme nos romans du moyen âge, destinés d'abord à la haute société. Ainsi les *Jātaka* sont une œuvre hybride par leur évolution ; hybride aussi par leur fond qui consiste en deux éléments principaux : contes et fables.

On a longtemps discuté sur l'origine des fables. Les uns les faisaient naître en Grèce, les autres, peut-être avec des arguments plus décisifs, les attribuaient à l'Inde. Des influences réciproques et des échanges ont eu lieu. L'Inde paraît avoir donné plus qu'elle n'a emprunté. Théodore Benfey, dont la traduction du *Pañcatantra* (2) a fondé la littérature comparée, affirmait que le conte et l'anecdote étaient propriété purement indienne, tandis que la fable venait de la Grèce ; il reconnaissait aussi le rôle des bouddhistes dans la propagation de cette littérature. Aujourd'hui toute discussion serait oiseuse ; personne ne songe plus à chercher dans un seul pays la patrie de tous contes et fables (3). Seulement il y a des peuples plus doués pour l'invention, d'autres plus experts en

(1) Traduit en anglais sous la direction de E. B. COWELL, *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, I-VI, Cambridge, 1895-1905. La traduction allemande : Julius DUTOIT, *Jātaka*, Leipzig, 1920. En français : cf. les articles de LÉON FEER sur les *Jātaka*, dans le *Journal asiatique*, 1875, 1895 et 1897. L'édition fondamentale : V. FAUSBÖLL, *The Jātaka together with its Commentary being Tales of the Anterior Births of Gotama Buddha*, edited by V. F., I-VII (Index by DINES ANDERSEN), London, 1877-1897.

(2) *Panśchatantra : fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen*, II, Leipzig, 1859.

(3) Em. COSQUIN, *Études folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*, Paris, 1922.

littérature. L'imagination vive des Indiens, soutenue par une vie peu active et par le climat qui engageait au repos et à la méditation, le nombre de pèlerins, d'ascètes, de mendiants qui s'attiraient une clientèle en racontant de merveilleuses ou spirituelles histoires, enfin cette croyance foncièrement hindoue — mais assez répandue, du reste, — que les bêtes ne sont pas un monde différent du nôtre, tout cela prépara le sol où non seulement les contes, mais aussi les fables poussèrent en abondance. Le *Pañcatantra*, les « cinq fils ou livres » sur la politique et l'art de régner, ne nous est pas arrivé dans sa forme première. Il se compose de débris d'un *Tantrākhyāyika*, « recueil de petits contes », et d'autres éléments divers dont les traces se sont conservées dans les recensions de Cachemire, du Népal et du sud de l'Inde. Le *Pañcatantra* que l'Europe connaît par des éditions (1) et des traductions est un ouvrage tardif, refait sur l'ancien original perdu et probablement assez différent. Les travaux de Johannes Hertel (2) et la tentative de F. Edgerton pour construire le texte primitif permettent de conclure que c'était un manuel de politique, *nitiçāstra*, pour l'enseignement des jeunes princes.

Le *Tantrākhyāyika* semble de l'époque des Guptas (3) et originaire du Cachemire, patrie présumée, selon R. O. Franke (4), du sanskrit même. L'auteur (inconnu) du recueil possédait, outre la langue, le style des *kāvya*, mais, en homme de goût, il ne le jugeait pas approprié aux petites histoires qu'il racontait tout simplement, non sans esprit tou-

(1) *Das Lehrbuch der Regierungskunst, Namens Pancākhyānaka, mit dem anderen Namen Pancatantra*, herausg. von F. KIELHORN und G. BÜHLER, Bombay, *Sanskrit Series*, I, III, V.

(2) *Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pancatantra aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen*, I, II, von Johannes HERTEL, Leipzig und Berlin, 1909; *Tantrākhyāyika*, herausg. von J. H., Berlin, 1910

(3) CCLXXXVI, p. 105, London, 1927.

(4) *Pali und Sanskrit*, Berlin, 1902.

tefois et fine ironie. Il se servit de matériaux anciens, en partie populaires, mais en les polissant et les transformant il leur donna l'apparence d'une création personnelle. On ne saurait dire si l'emboîtement des contes l'un dans l'autre est son invention ; on le constate dans les *Mille et une Nuits*, œuvre qui trahit sinon l'origine, au moins l'influence indienne.

Au cours de la conversation un interlocuteur cite un proverbe, en strophe, du genre de : « Si l'on agissait ainsi, on serait semblable à l'âne dans le champ d'orge. — Comment cela ? » demande l'autre. « Écoutez donc », dit le premier, et il raconte son histoire. Très souvent, au milieu de cette histoire, un personnage qui intervient procède de la même manière et un nouveau conte s'amorce. Graduellement on revient au premier.

Des récits montrent comment il faut acquérir des amis, car l'union même des faibles fait la force, comment on fait la guerre, comment on trompe et on est trompé, et comment on a tort si l'on juge avec précipitation.

Ajouté sur le tard, mais plein d'humour est le conte de *Visnu* et du tisserand. Un pauvre tisserand voit une princesse et tombe malade d'amour. Son ami, le charron, fabrique pour lui un *garnda* en bois. L'aigle mythique, *Garnda*, est la monture de *Visnu* ; sur un aigle en bois, machine volante ingénieusement construite, le tisserand montera, pourvu des attributs du dieu et s'introduira dans les appartements de la jeune fille. Celle-ci ne doute point que ce soit *Visnu* ; cédant à ses instances, elle contracte avec lui le mariage à la mode des *Gandharvas*. A ses parents d'abord furieux, puis émerveillés, la princesse déclare qu'ils ont *Visnu* pour gendre. Ils le voient descendre la nuit du ciel sur son aigle, armé du disque, de la conque et autres signes de sa puissance, mais n'osent pas lui parler, car un dieu ne souffre pas l'approche des mortels. Fier d'un tel gendre, le roi provoque à la guerre ses voisins. Sa capitale se trouve bientôt assiégée et le voilà réduit à la dernière extrémité. Le prétendu *Visnu* calme les inquiétudes de la princesse et se prépare, le lendemain, à se jeter dans la bataille : il n'a plus rien à perdre, mieux vaut mourir en héros. Mais le vrai *Visnu* est perplexe : ou bien les hommes verront le dieu vaincu, ou bien il sera obligé d'aider l'imposteur. Il choisit ce dernier parti et le tisserand remporte la victoire.

Impossible de citer, ne fût-ce que les plus amusantes histoires, ce petit lièvre qui a raison du lion ou de l'éléphant, cette souris transformée en jeune fille et faisant le choix de l'époux : à chacun elle trône à redire, au

soleil, au nuage, au vent et à la montagne; le rat, seul, lui paraît au-dessus de tout, et il sera son mari — tout ce que peuvent inventer l'irouie et la malice, tout se trouve là.

L'idéal du *Tantrākhyāyika* ou du *Pañcatantra* est l'homme moyen, bon maître de maison et bon père de famille. L'hospitalité et la fidélité en amitié sont ses vertus principales. Les devoirs d'un roi sont très clairs : il doit se battre courageusement et offrir sa vie pour ses sujets. En tout temps il doit protéger les innocents et gouverner le pays à l'aide de sages ministres.

De très bonne heure, le *Pañcatantra* a fait son entrée dans la littérature générale. Une recension nord-ouest de cette œuvre a été traduite au VI^e siècle en pehlvi (1), par un médecin persan, Burzôe, sur l'ordre de son maître, le roi Khosrau Anôcharvân. De cette traduction, dont le texte est perdu, on a fait vers l'an 570 une nouvelle traduction en syriaque sous le titre *Kalilag et Damnag*, du nom des deux chacals (Karataka et Damanaka). Une version arabe, amplifiée, en a été faite au VIII^e siècle, sous le titre *Kalila et Dimna*, et c'est elle qui servit de base aux traductions européennes et autres. En 1816 (2), Silvestre de Sacy l'a mise en français.

Mais l'Europe a connu cette œuvre bien plus tôt; dès le XI^e siècle elle parut en grec et fut retraduite en latin, en italien, en allemand, etc. Au XII^e siècle, il y eut une bonne version en hébreu et de l'hébreu en latin (au XIII^e siècle) : « *Liber Kalilae et Dimnae, Directorium vitae humanae* » (3), — car ce livre était généralement considéré comme le plus parfait manuel de morale pratique et de sagesse. Une autre traduction hébraïque, du XIII^e siècle, a été mise en français en 1644 par David Sahid et Gaulmin sous le titre de *Livre des lumières ou la conduite des roys*, tandis qu'une traduction turque, sur la version persane, dédiée au sultan Soleyman I^{er}

(1) Langue qu'on peut appeler le persan moyen par rapport au vieux perse et à l'avestique d'un côté, et le persan moderne de l'autre.

(2) *Calilah et Dimna* ou *Fables de Bidpai en arabe*, précédées d'un mémoire sur l'origine de ce livre, Paris, 1816.

(3) Traductions hébraïque et latine ont été mises en français par J. DERENBOURG, en 1881.

(xvi^e siècle), a été traduite en français par Galland et Car-donne, aux premières années du xviii^e siècle. C'est à partir du français qu'on a fait une traduction en malais.

La Fontaine dit bien dans une introduction à sa seconde édition des fables, en 1678, qu'il en doit plusieurs « au sage indien » Pilpay, mais déjà presque tous ces thèmes portaient l'empreinte de l'esprit européen.

Aujourd'hui fables et contes de l'ancien *Tantrākhyāyika* sont entrés si profondément dans la littérature occidentale que seuls les spécialistes les distinguent dans les fabliaux ou dans les *Gesta Romanorum*. Jusqu'à quel point les légendes populaires de l'Europe peuvent travestir un thème indien, une curieuse preuve nous en est donnée par M. Winternitz (1) qui a constaté, sous la légende de Liewelyn, au North-Wales, le substrat de fable indienne du fidèle ichneumon tué par erreur. Les Tziganes, autrefois sortis de l'Inde et dispersés en Europe, ont servi d'intermédiaires entre régions éloignées; les Mongols, dans leur marche sur la Russie et la Pologne, ont pu apporter avec eux quelques contes bouddhiques, quoique leurs raids en Europe centrale aient été de courte durée. Enfin, des marchands arabes et grecs, et surtout la littérature populaire byzantine, véhiculèrent de l'Orient à l'Occident, et vice versa, des germes d'imagination. Quant à la Perse, son rôle a toujours été énorme dans la propagation des idées : sans elle nous n'aurions pas connu le *Pañcatantra*.

Sur la recension nord-ouest du *Pañcatantra* s'appuie le recueil *Hitopadeśa*, « l'enseignement utile » (2), qui poursuit les mêmes buts didactiques. Son auteur, Nārāyana, probablement un Bengalais, était initié au culte tantrique. Dans un des premiers récits nous lisons que des jeunes filles devaient être offertes en sacrifice à la déesse Gauri (cf. *Mālatīmādhava*,

(1) CCLXXXVIII, III, p. 305.

(2) Traduit en français par L. LANGLES. Paris, 1790.

voir ci-dessus page 371). Des sacrifices de cette sorte ne sont jamais mentionnés dans les textes anciens. Le récit, sinon l'*Hitopadeça* tout entier, vient donc de la période où la secte du Tantra répandue en Bengale avait déjà acquis du prestige. D'autre part, on possède du texte un manuscrit datant du xiv^e siècle.

II

LE CONTE SAVANT.

Brhatkathā (1) et *Kathāsaritsāgara*; *Çukasaptatī*.

Les grandes épopées étaient les deux principaux réservoirs où l'on ne se lassait jamais de puiser. Mais il y en eut d'autres, moins importants. Tel le cycle du roi Udayana, dont le narrateur est Gunādhya.

Quand a-t-il vécu? impossible de le dire. Une strophe du *Meghadūta* (ci-dessus) dit que les vieillards de la ville d'Avanti aimaient à raconter l'histoire du roi Udayana. Les commentateurs supposent que cette mention se rapporte à la *Brhatkathā*, « le grand roman » de Gunādhya sur le roi. Alors l'auteur aurait de beaucoup précédé Kālidāsa. Si, d'autre part, comme il est probable, Bhāsa (voir ci-dessus p. 355) a emprunté à la *Brhatkathā* le sujet de son drame *Svapnavāsavadattā*, le « grand roman » serait antérieur au iii^e siècle. Une tradition forgée assez tard et rappelée seulement au xi^e siècle veut que ce mystérieux Gunādhya, dont parlent avec tant d'estime les romanciers Dandin, Subandhu et Bāna, fût ministre d'un roi Sātavāhana. Mais les Sātavāhana étaient toute une dynastie; nous en connaissons un représentant; Hāla, l'auteur de la *Sattasaī*. Inutile

(1) Félix LACOTE, *Essai sur Gunādhya et la Brhatkathā*, Paris, 1908; LÉO V. MANKOWSKI, *Der Auszug aus dem Pancatantra in Ksemendras Brhathakathāmanjari. Einleitung, Text, Uebersetzung und Anmerkungen*, Leipzig, 1892; Y. S. SPEYER, *Studies about the Kathāsaritsāgara*.

donc de chercher à situer *Guṇādhyā* dans le pays d'Āndhra pour avoir des renseignements plus précis. La géographie de son œuvre, s'il y en a une, indique plutôt un pays du Nord.

Pour comble de malheur, l'œuvre elle-même s'est perdue. On n'en possède que d'infimes fragments, quelques strophes insérées dans la grammaire prākrite de Hemacandra. Nous savons seulement qu'elle était écrite en langue *pañcācī*, « langue des démons », dit le théoricien Dandin; plus probablement dans quelque dialecte prākrit, non connu par d'autres œuvres littéraires, peut-être de la région de Vindhya selon A. B. Keith (1), de la région de Cachemire, selon Grierson (2). On a déjà vu que le début et les environs de notre ère se sont signalés par une vive activité en langues prākritiques, et S. Lévi nous apprend (3) qu'une inscription — malheureusement du IX^e siècle — appelle *Guṇādhyā* l'ami de la langue prākrite. En tout cas, ce que nous savons de la *Brhatkathā* montre clairement qu'elle était destinée à l'élite.

Trois principaux ouvrages, sans compter les moins importants, doivent leur origine à *Guṇādhyā* et sont des transformations de son œuvre *pañcācī* en sanskrit.

Sur la recension népalaise de la *Brhatkathā* repose un abrégé en vers, *Brhatkathāṣlokaśamgraha* (4), de Budhasvāmin, qui est supposé avoir vécu au VIII^e ou au IX^e siècle. Le V^e chant (*sarga*) du *ṣlokaśamgraha* parle des Grecs comme d'habiles artisans et artistes, présente des scènes de leur vie et mentionne des machines volantes fabriquées par les Ioniens. Serait-ce la période artistique du Gandhāra (5) qui trouve ici son reflet? Preuve de plus que l'original de la *Brhatkathā* vient du nord-

(1) CCLXXXVI, 2^e éd., p. 90.

(2) A. GRIERSON, dans *Indian Antiquary*, 1901.

(3) Dans XV, 1885.

(4) Cf. LÉVI, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1899.

(5) Sur l'art gréco-indien de Gandhāra, cf. A. FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, Paris, 1905, et *infra*, dernière partie.

ouest et des premiers siècles après Jésus-Christ, lieu, époque où l'influence de l'art et de la culture helléniques se faisait vivement sentir dans l'Inde. Les scènes de la vie des hétaires, la description de leur quartier et du palais de la belle Kalingasenâ, du chant X, ont trouvé leur écho dans la *Mrcchakatikâ* (voir ci-dessus p. 357) et dans *Çrngârabhûsana*.

La recension cachemirienne de la *Brhalkathâ* fut utilisée par Ksemendra et Somadeva, tous deux du XI^e siècle. Le premier a laissé en vers un ouvrage que son style maniéré et son extrême concision rendent difficile à lire. C'est « Le bouquet de la *Brhalkathâ* », *Brhalkathâmañjarî*, avec force passages érotiques. Le second, en un style simple et élégant, a fait presque un chef-d'œuvre, le *Kathâsaritsâgara*.

Véritable « Océan (où se jettent) des fleuves de contes », ces 350 narrations épisodiques très librement rattachées au récit principal qui leur sert de cadre. On y trouve de tout. Des contes merveilleux, des nouvelles, des anecdotes de marins, de brigands et de voleurs, de véritables romans picaresques, des romans d'amour, des mythes et des légendes, une grande partie du *Pañcalantra* et une série autonome des « Contes du vampire » voisinent un peu pêle-mêle et forment ensemble un énorme roman de mœurs qui nous laisse surprendre la vie réelle de l'Inde. Mais de quelle époque ? De deux ou trois époques différentes : celle de *Gunâdhya*, l'ancienne ; celle, très longue, où son ouvrage grossissait par des apports ; celle, enfin, proche de la rédaction du *Kathâsaritsâgara*.

Le récit de cadre, qui n'en est pas un, car il se perd sous la masse de narrations surajoutées, a d'abord pour héros le roi Udayana, souverain des Vatsa dans le nord de l'Inde. Il épouse Vâsavadattâ, puis Padmavati, comme nous le savons par le drame de Bhâsa. Ces deux mariages sont narrés en guise de début pour l'histoire de Maravâhanadatta, fils d'Udayana. Il naît avec les 32 signes propices du *cakravartin* ; donc, s'il quitte le monde, il deviendra un Bonddha, et, s'il reste dans la vie séculière, il sera empereur. Après une vie agitée, où il perd et reconquiert sa bien-aimée, il devient souverain des Vidyadhâras, habitants à moitié divins des Himâlayas. Ses aventures avec sa fiancée (livre

XIV du *Kathāsaritsāgara*) rappellent l'enlèvement de Sītā dans le *Rāmāyana*. Le ministre nécessaire pour diriger l'action vers un heureux dénouement s'appelle ici Gomukha et déploie les qualités que Bhāsa, par emprunt à la *Brhatkathā*, a fait prendre à Yaugandharāyana. Quant à la jeune fille, elle a sa contre-partie dans Vasantasenā de la *Mrcchakatikā*, courtisane — ici, elle se destine à l'être — qui veut se libérer de son métier.

Le *Kathāsaritsāgara* reprend le conte principal et le distribue en 124 *ta-ranga*, « ondes », ou, comme Gunādhyā, en 18 livres dont 15 authentiques. De trois qui restent, le seizième raconte la mort d'Udayana et de ses épouses : ils décident qu'il est temps d'aller au ciel et se suicident. Les deux derniers livres donnent quelques légendes. Somadeva a le génie de la narration. Des pierres brutes de la littérature populaire, il a fait des bijoux étincelants de galté. Tantôt il nous montre un sot qui, ayant faim, a mangé sept gâteaux et regrette de n'avoir pas débuté par le septième; un autre qui, placé pour garder la porte de l'entrée, la charge sur son dos et s'en va ainsi au théâtre ; les trois délicats : l'un qui ne peut pas manger de riz, car il sent le goût de tout ce que les racines de riz ont puisé à la terre, l'autre qui trouve à sa maîtresse l'odeur du lait de chèvre dont on l'avait nourrie dans l'enfance, et le troisième qui ne peut pas dormir, car il y a un cheveu sous ses sept matelas, etc.

Les voleurs ont toujours été sévèrement punis dans l'Inde. On admire cependant leur adresse. De même pour les gens sans valeur arrivés aux hautes fonctions : on rit de leur ruse et se moque de leurs dupes. Rois et dieux mêmes sont victimes des filous et comiques dans leur embarras.

Les plus spirituelles anecdotes concernent l'infidélité de la femme. Le miraculeux éléphant d'un roi s'est blessé en tombant. Une voix du ciel annonce qu'il se relèvera dès qu'il sera touché par une femme cbaste. Les dames du harem et celles de la ville, au nombre de 80 000, passent devant l'éléphant, sans obtenir aucun résultat. Seule une pauvre servante, laide et sale, opère le miracle.

D'autres contes sont à l'honneur de l'épouse tendre et fidèle. Un vieux couple se rappelle ses existences passées et se voit toujours uni — pendant de Philémon et Baucis. Mais, en général, la femme et l'ascète font les frais de la satire.

Si Gunādhyā suit quelquefois le bouddhisme, Somadeva est décidément çivaïte et adorateur de Durgā. Il décrit les orgies sanglantes en son honneur. Les demi-sauvages Bhils font chasse à l'homme pour offrir régulièrement une victime à leur déesse; les rites magiques s'opèrent avec du sang et des entrailles. Le culte des « Mères », les agissements des sorcières, tout cela est peint de couleurs vives. Nous voyons femmes et jeunes filles prier dans le temple du phallus

(*linga*) (1). Çiva plane au-dessus de tout et l'auteur le fait adorer même par un Bodhisattva, Jimûtavâhana, particularité reprise aussi par Harsa (cf. ci-dessus p. 367), dans le *Nâgânanda*. Pour faire connaître la vie des classes moyennes, le *Kathâsarilsâgara* est une source inestimable.

Un recueil dans ce recueil est le *Vetâlapañcavimçatikâ*, « Les 25 contes du vampire », par un auteur inconnu, de date inconnue. La versification est simple, le fond tantrique, et le tout semble être destiné à exercer l'esprit d'énigme.

Au roi Vikramasena, un yogi apporte chaque jour un fruit que, selon l'usage, le roi transmet au trésorier. Mais, un jour, le jeune singe apprivoisé mord au fruit et un joyau de haut prix en tombe. L'bonheur oblige le roi à rendre au yogi un service de valeur égale. Il accepte donc de se rendre la nuit au lieu de crémation et, sur l'ordre du yogi, — le tableau est très saisissant — lui apporte le cadavre d'un pendu qu'il doit aller chercher à l'endroit et de manière indiqués. — Le contact d'un cadavre était, selon le brahmanisme, la pire souillure et les lieux de crémation, théâtre d'orgies démoniaques. — Le roi, ferme dans ses vœux, charge le cadavre sur son épaule. Cependant le vampire, qui résidait dans le corps, lui dit : « O roi, le chemin est long ; pour charmer l'ennui, écoute ce conte » — et le premier récit commence aussitôt.

Il s'achève par une question de casuistique à trancher par l'auditeur. Le roi doit y répondre sous peine de malédiction. A peine a-t-il prononcé son jugement que le cadavre du pendu est de nouveau sur l'arbre ; de nouveau, le roi est obligé de l'en détacher, de le charger sur ses épaules au milieu des rires démoniaques des *bhûta* ; de nouveau le vampire lui propose : « O roi, le chemin est long, etc. »

Parmi ces récits, il en est de cruels et d'implacables dans leur peinture de la perfidie humaine ; il en est d'amusants et spirituels. Ainsi la fille d'un brahmane est demandée en mariage par trois prétendants. Pendant que le père est perplexe, elle marche par hasard sur un serpent noir et tombe morte. Des médecins-sorciers viennent la ranimer et, après force incantations, déclarent que, mordue par le serpent noir, elle est bien morte en effet. On fait son *samskâra*, les cérémonies funéraires, et, des amoureux, l'un monte à côté d'elle sur le bûcher, l'autre s'établit *yogi* sur la place où sont ses cendres, le troisième s'en va errer en moine mendiant, *parivrâjaka*. Il lui arrive d'entrer dans la maison d'un brahmane où il voit avec horreur que la mère, impatientée par l'enfant qui ne la laisse pas vaquer à sa cuisine, jette l'enfant dans les flammes. Horrifié, il refuse de prendre nourriture dans cette maison.

(1) Culte qui, du reste, n'a aucun caractère obscène. *Religions de l'Inde*, de A. BARTH, III, tome II, Paris, 1914.

Le brabmane calme ses scrupules : il apporte un livre, en lit un *mantra*, formule magique, et l'enfant se lève reposé comme s'il avait dormi. La nuit, le jeune moine vole le livre et court au lieu de crémation. Il lit la formule, sa bien-aimée se lève vivante et avec elle celui qui s'était brûlé en même temps qu'elle; le *yogi* est là, et les voici tous les trois se disputant de nouveau la belle. A qui appartient-elle de droit ?

Le roi répond : « Celui qui l'a ranimée est son père parce qu'il lui a donné la vie ; celui qui renaît avec elle est du même fait son frère ; seul celui qui ne s'est point dérangé, le *yogi*, peut être son mari. »

Voici un problème que le roi ne saura pas résoudre : celui de la parenté entre les enfants et les petits-enfants de la mère épousée par le fils et de la fille épousée par le père.

Mais le *vetāla*, qui est le dieu Çiva, satisfait de la constance du prince, lui révèle les mauvais desseins du *yogi* qui veut, avec l'aide des démons, tuer le roi et, opérant des magies avec son corps, obtenir une puissance occulte. Le roi tue le *yogi*, obtient le pouvoir magique pour lui-même, et les « Contes du vampire » finissent.

Maint thème de la *Vetālapañcavimçalikā* se retrouve dans d'autres littératures, sans qu'il soit possible d'en déterminer l'origine ou la filiation.

Des motifs occidentaux s'y rencontrent. Tel le cheval de Troie ; il apparaît trois fois dans la littérature indienne, drame ou contes, à cette différence près que, conformément à la couleur locale, il y est éléphant.

Il n'est pas nécessaire non plus de dire que la *Kathāsaritsāgara* fut beaucoup imitée. Sa manière d'emboîter les narrations est plus simple, mais moins naturelle, que dans le *Pañcatantra*, où les récits sont appelés par le sens et servent de preuve au raisonnement.

« Les soixante-dix (contes) du perroquet » ou la *Çukasaptati* (1) est un ouvrage de même genre, mais pas de même valeur que le *Kathāsaritsāgara*. Un jeune marchand, obligé d'entreprendre un voyage d'affaires, confie sa femme à la garde d'un couple d'oiseaux, qui sont à la vérité un couple de Gandbarvas, condamnés à vivre ainsi un certain temps chez les hommes. Le premier jour, la jeune femme pleure l'absence de son mari, le deuxième, elles s'ennuie, et, le troisième,

(1) RICHARD SCHMIDT, *Sukasaptati, Textus simplicior*, herausgegeben und übersetzt, Kiel, 1894 ; *Sukasaptati, Textus ornatiore*, herausgegeben und übersetzt, Stuttgart, 1899.

se plaint à ses amies. Sur leur conseil elle accepte un rendez-vous et se pare pour y aller. La femelle lui en fait des reproches et elle risque d'avoir le cou tordu. Le perroquet, au contraire, approuve le dessein de la jeune femme, mais la prévient qu'elle devra savoir se tirer d'affaire si elle est attrapée, comme certaine femme dont il se met immédiatement à conter l'histoire. Le récit est passionnant; la jeune femme remet son rendez-vous au lendemain pour entendre la fin. Mais la fin n'est contée que le lendemain soir et aussitôt une autre histoire s'enchaîne. Le rendez-vous est remis de soir en soir et, lorsque soixante-dix soirs ont passé à écouter des anecdotes sur l'infidélité des femmes, condamnable, sur celle des hommes, pardenable, sur les courtisanes, les voleurs, les faux ascètes et les autres sortes de filous, — le mari revient de son voyage et tout rentre dans l'ordre.

La pornographie et l'obscénité de certains contes voisinent avec la fine ironie des autres, bien plus rares. Il faut le dire. En somme, un « très médiocre recueil, uniquement intéressant par sa vaste ramification en dehors de l'Inde » (1). En effet, cet ouvrage, dont nous ignorons l'époque et l'auteur, a été un des plus lus et traduits. C'est par ses traductions en persan — la première, *Tutinameh*, date du xiv^e siècle, — que ce livre du Perroquet a pénétré dans la littérature générale. L'Europe s'est surtout amusée du récit de certaine ordalie par le feu, imposée à une jeune femme : thème de *Tristan et Isolde*.

On ne pourra jamais dire ce que l'Inde a prêté, ce qu'elle a emprunté. Le livre du marin Sindbad semble être, sur le témoignage de l'écrivain arabe Masoudi (x^e siècle), d'origine indienne. Le début en est tout pareil à celui du *Pañcatantra* : un roi remet ses fils à un sage qui promet de les faire savants au bout de six mois. Qui sait combien d'éléments indiens contient *L'Histoire des Sept Sages* (vizirs)? La facture des *Mille et une Nuits* est tout indienne. Le prototype de l'histoire qui lui sert de cadre se trouverait dans un commentaire jaïniste (2) et les principaux éléments du recueil seraient des thèmes indiens (3).

Citons encore : *Les 32 histoires du Trône*, *Les 32 histoires de moines mendiants*, *L'Océan de contes*. Leur âge est très différent, différente aussi leur valeur. Le xiv^e siècle

(1) III, tome II, p. 410.

(2) JARL CHARPENTIER, *Paccakabuddhageschichten*, Upsala, 1908.

(3) E. COSQUIN, *Le Prologue Cadre des Mille et une Nuits*, « La Revue biblique », Paris, 1908.

et ses abords ont été favorables à cette production reprise à satiété. Adaptée au régime musulman, morcelée en petits États, l'Inde vivait dépourvue de son ancienne grandeur. Sur des personnages historiques on rédigeait des « contes » sans ombre de vérité. On trouvait une âpre joie à dire leur fait aux grands de ce monde. Dans *L'Épreuve des Hommes*, *Purusapariksâ*, un voleur condamné à mort, — le vol était d'autant plus cruellement puni qu'il était plus difficile d'en découvrir l'auteur, — déclare posséder le secret de cultiver l'or et de le faire fructifier. Le roi saisit l'occasion de s'enrichir ; il laisse venir le voleur. Celui-ci prépare le champ pour la semence et demande qu'un semeur vienne faire la besogne : un voleur ne saurait semer l'or, car son métier est de le voler ; il faut quelqu'un qui n'a jamais volé. On ne trouve pas l'homme nécessaire ; le roi même n'est pas exempt de faute, et le voleur est pardonné.

VII

LE ROMAN.

Dandin. Subandhu. Bâna.

Sauf qu'ils sont écrits en prose, les romans indiens ont les qualités et les défauts de la poésie savante des *Kāvya*. Même surabondance de descriptions, d'images recherchées, d'inattendues comparaisons, de jeux de mots et de longs composés qui demandent au lecteur une attention soutenue et, la phrase finie, lui donnent la joie d'avoir résolu un problème. Le sujet du roman est ordinairement emprunté aux récits populaires, aux contes merveilleux et autres œuvres d'imagination ; ce noyau fictif est entouré d'une masse de détails pris dans la vie ; ainsi, malgré l'invraisemblance de l'intrigue, le roman met devant nos yeux des tableaux pittoresques et réels à la fois. Ce qui le distingue du conte, c'est sa forme achevée.

La facture est la même que dans les contes : un récit de cadre et des histoires épisodiques.

Le plus célèbre romancier indien est Dandīn (vii^e siècle), le savant théoricien de la poétique, l'auteur du « Miroir de l'art poétique », *Kavyādarṣa*. Dans sa conviction que le vers n'est pas l'attribut inévitable de la poésie et qu'il recouvre quelquefois la plus sèche prose, il se sert de prose dans son œuvre poétique, *Daṣakumāracarita* (1), « Les aventures de dix princes », écrite dans le style de « Vidarbha » (Berar). — Il y a eu, au temps de Dandīn, des différences régionales du style poétique. Celui de Vidarbha devait répondre aux dix conditions principales de beauté, parmi lesquelles figurent l'emploi de composés, mais aussi la clarté et la mesure, la douceur des sons, l'agréable surprise des métaphores. Le style de Gauda, du Bengale, se prêtait aux sujets élevés et avait pour but d'en rendre la majesté par des tournures compliquées et de très longs composés : Dandīn évite ce style ; le *vaidarbha* rehaussé d'*alamkāra* (ornements stylistiques) convient à la narration facile de ses romans picaresques. L'aventure de chacun des dix princes est un roman qui abonde en traits de ruse, véritable Gil Blas indien. Comme roman de mœurs, le *Daṣakumāracarita* présente le plus haut intérêt. Nous assistons à la vie quotidienne d'un roi, avec ses obligations et ses avantages, ceux-ci plutôt modestes ; l'ennui, la crainte semblent être des apanages royaux. Une princesse joue à la balle en l'honneur de la déesse et ce jeu est le prélude au choix du mari. Cette trace de l'ancienne coutume anaryenne est d'une rare importance pour le folklore. Les réjouissances populaires sont représentées en détail ; — le drame et la farce ont quelquefois puisé chez Dandīn leurs scènes (cf. *Mrcchakatikā*). Jamais les bas-fonds d'une ville n'ont été mieux peints.

Dandīn est l'ennemi de toute hypocrisie ; la sincérité de ses

(1) Traduit en allemand par J. J. MEYER, Leipzig, 1902.

héros est toujours à la limite du cynisme, on n'ose pas dire : de l'inconscience, d'une amoralité foncière. L'un des princes fait piller une ville. Elle est pleine de vieux ladres, dit-il, trop attachés à leur or ; il faut leur montrer que les biens de ce monde sont périssables. Et, d'autre part, le produit du pillage lui permettra d'enrichir de nouveau un pauvre homme ruiné par une hétaïre.

Un autre fait l'éloge de l'adultère qui a eu pour résultat de tirer les pauvres parents de la misère. Ce qu'on appelle crime peut avoir le mérite religieux d'une bonne action. Les scènes amoureuses ont la prédilection de l'auteur. L'épisode du prince Pramati, endormi dans la forêt et transporté sur la couche de la princesse Navamalikā, est d'une grande finesse. Une autre fois, l'invention de l'auteur pose des difficultés inouïes à la langue (comme nous l'avons déjà mentionné plus haut) : un amoureux mordu aux lèvres par son amante ne peut prononcer les labiales et Dandīn fait de vrais tours de force pour les lui éviter. Sa maîtrise du sanskrit est incomparable. On n'a jamais pu égaler la douceur et l'harmonie musicale de son style.

Autant la peinture de la réalité chez Dandīn nous passionne, autant les aventures de ses héros nous laissent froids. Il y a trop de merveilleux ; les dieux prennent soin des héros dès qu'un danger réel les menace et le sort, *karman*, a tout réglé. Nous savons que tout finira bien et ne sommes qu'amusés où nous aimerions être émus.

L'ouvrage est divisé en chapitres intitulés *ucchvāsa*, « soupirs » ou « respirations ». Il n'a pas été achevé ou bien a été mutilé. La première hypothèse est la plus probable. Au lieu de dix romans nous n'en avons que sept, et encore le début est d'une autre main (1). La même fatalité a pesé sur l'œuvre de Dandīn que sur le *Kumārasambhava*, le *Raghuvamça* et autres ouvrages.

(1) A. GAWRONSKI, *Sprachliche Untersuchungen über die Mucchakatikā und das Daçakumāracarita*, Leipzig, 1907.

Chez Subandhu, auteur d'une nouvelle très réputée, *Vāsavadattā*, nous avons affaire à des oiseaux parlants, des chevaux enchantés et autres inventions; nous sommes en pleine *gaudī-rīti* (style *Gauda*), aux interminables composés, jeux de mots accumulés et par trop savantes comparaisons. C'est un texte intraduisible et à peine lisible. Il faut être extrêmement versé dans les disputes philosophiques et religieuses des VII^e et VIII^e siècles, dans les différents *çāstra* et dans l'*ālamkāra* pour avoir une idée du plaisir qu'un Hindou savant et raffiné tire de cette lecture laborieuse.

Le sujet du livre? Un prince voit une princesse inconnue en rêve; il en devient amoureux. De même elle. Une conversation de perroquets, entendue la nuit, renseigne le prince. Grâce aux concours de bons oiseaux, les amoureux peuvent se rencontrer et, la veille du mariage que la jeune fille, sur l'ordre du roi, doit contracter avec le souverain des Vidyadhāras, fuient sur un cheval merveilleux. Après diverses aventures, Vāsavadattā est changée en pierre, mais l'attouchement du prince la ranime (cf. *Vikramorvaçī*). L'intérêt réside dans les descriptions : celles de la beauté de la princesse, trop hardies à notre goût, ou trop compliquées (elle est *raktapāda* comme la grammaire, ayant les pieds fardés de laque rouge, comme la grammaire a ses sections marquées par des traits rouges), et celles de la nature (le lion de l'aurore a déchiré de sa patte l'éléphant de la nuit et le soleil levant est la couleur du sang).

Deux ouvrages encore, célèbres jusqu'à nos jours, viennent du VII^e siècle, c'est le *Harsacarita* et la *Kādambarī*.

Nous avons déjà parlé du roi Harsa à propos de ses drames. Son poète de cour, Bāna, a composé une biographie romancée du souverain, *Harsacarita*, panégyrique en prose mélangée quelquefois de vers. Les cérémonies religieuses y occupent une place considérable. Rāya, pieux brahmane, ne manque pas l'occasion de les décrire en détail. Une autre qualité encore le rend utile : il aime à parler de lui-même et nous

pouvons ainsi reconstituer la vie d'un homme de lettres à cette époque.

L'éloge outré du roi, de son extérieur et de ses talents, ne nous intéresse guère, sauf qu'il est fait dans un style recherché. Bâna, plus poète que Subandhu, écrit d'un style moins compliqué, bien que des alignements d'adjectifs ou de participes rendent sa lecture monotone. Décrivant la mort du roi Prabhâkaravardhana, père de Harsa, il trouve des accents dramatiques. Un des médecins, âgé de dix-huit ans, fanatiquement attaché à son souverain, se donne la mort sur un bûcher. Les reines, ainsi que la mère de Harsa, décident de ne pas survivre et font de touchants adieux à tout leur entourage, même aux fleurs du jardin (1).

La *Kâdambarî* est un autre roman de Bâna, que l'auteur laissa inachevé, mais continué par son fils, Bhâsna Bâna. Son sujet est emprunté au *Kathâsaritsâgara* et consiste encore en une série de récits emboîtés. Une jeune fille Candâla (2) apporte un perroquet au roi Çûdraka. L'oiseau, orphelin de mère, élevé pieusement par un père dévoué, comme le fut Bâna lui-même, raconte son histoire et répète ensuite l'histoire que le sage Jâbâli, dont l'œil voit à travers le présent les existences passées, lui avait dite. Elle est très compliquée. Deux couples d'amoureux aspirent à la réunion et n'y arrivent qu'après une longue et cruelle attente. Mais la mort même est le moment de la renaissance et les larmes de douleur sont des larmes de joie — dans une autre vie.

La lecture du texte est très difficile, même pour qui possède le sanskrit à fond. Mais les critiques indiens ont admiré l'œuvre toute hérissée de difficultés; ils ont surtout apprécié sa puissance de suggestion (dhvani) qui fait vivre le lecteur dans un

(1) Un abrégé du sujet est donné par E. LACÔTE dans les *Mélanges S. Lévi*, Paris, 1905.

(2) Les Candâlas sont une caste mixte et méprisée, originaire de l'union d'un çûdra et d'une brahmani.

pays de rêve. Pour nous, il y a trop d'assonances — de même que chez Subandhu, — et l'abondance d'allusions mythologiques empêche quelquefois de suivre le récit, déjà très compliqué.

Bâna a été sévèrement jugé, voilà un demi-siècle, par A. Weber (1). Il compare sa prose à une forêt touffue où il faut d'abord couper le sous-bois avant de pouvoir s'y engager, et où des mots difficiles et inconnus guettent le lecteur comme des bêtes sauvages épient le voyageur. Il ne faut cependant pas méconnaître le talent descriptif de Bâna, son art d'opposer les contrastes (la paix de l'ermitage et l'agitation de la cour royale) et surtout son amour des couleurs. Longtemps après la lecture, quand on a triomphé des phrases, longues d'une page et demie, on garde les yeux éblouis.

(1) Dans *Indische Streifen*, I.

LIVRE II

L'ART DE L'INDE

INTRODUCTION

Nous voudrions ici tenter de dégager successivement l'évolution des principales tendances esthétiques qui ont traversé l'art de l'Inde. Pour y parvenir, nous simplifierons parfois à l'extrême, au risque d'être incomplet et de déformer légèrement la réalité. Un croquis, on le sait, en quelques traits, généralement faux parce qu'ils sont isolés et exagérés, évoque souvent un mouvement plus exactement qu'un dessin qui copie fidèlement le modèle jusque dans ses détails. Après avoir suivi, du ^{III}^e siècle avant notre ère jusqu'au ^X^e siècle environ après Jésus-Christ, en esquissant certains prolongements, les diverses lignes d'évolution que nous aurons rencontrées, il ne nous restera plus qu'à réunir, et à lier, telle une gerbe, ces différentes tendances qui s'infléchissent, se croisent et se mêlent, pour avoir une vue d'ensemble de l'art de l'Inde et préciser sa position parmi les autres arts. Nous aurons ainsi, de cet art, une vision tout autre que celle que donne l'examen chronologique de ses diverses périodes, examen que nous avons entrepris ailleurs.

*
* *

La puissance d'évocation de l'art de l'Inde est très grande, peut-être surtout auprès de ceux qui le connaissent mal ; des visions fort diverses en sont la conséquence.

On imagine, en général, dans de sombres temples surchargés de décorations ou dans l'ombre des cavernes, des dieux terribles, aux lignes sèches, grimaçant devant les bûchers où se font brûler les veuves, ou placés sur les chars qui écrasent les fidèles. Débarrassée de son aspect théâtral, ramenée à de justes proportions, on ne peut dire que cette impression soit totalement erronée, mais elle ne correspond qu'à une part de l'art hindou tardif ou à certaines formes de l'art tantrique tibétain.

En Angleterre, la réputation du Taj Mahal crée l'image d'une Inde de palais en marbre blanc, incrusté de fleurs colorées, palais aux coupoles bulbeuses dont les minarets se reflètent dans de calmes étangs peuplés de nénuphars. Cette Inde existe, mais c'est une Inde musulmane assez récente dont l'art, déjà décadent, se rattache surtout à la Perse.

La découverte de l'art gréco-bouddhique a frappé ceux qui croyaient à la suprématie absolue du génie grec et à la valeur d'un art dépendant de l'exactitude avec laquelle il copie le réel. Pour eux, l'art gréco-bouddhique a semblé la norme à laquelle tout devait être ramené, les autres tendances de l'art de l'Inde, par rapport à cette copie grecque, ne pouvant être que décadence.

Ces divers points de vue ne sont pas entièrement faux, mais ils n'atteignent que la périphérie de l'art de l'Inde ; ils ne saisissent qu'un seul de ses aspects, aspect décadent ou peu original, présenté d'ailleurs d'une manière déformée. Ils laissent échapper ainsi ce qui est essentiel dans cet art, sa partie centrale : l'époque de complète maturité, classique en quelque sorte, qui idéalise les formes (art Gupta, art d'Ajanâ et art d'Ellorâ, ^{v^e-ix^e} siècles), l'époque de jeunesse, de goût pour un naturalisme direct et vivant qui l'a précédée (art de Bârhut, de Sâncî et de Mathurâ, ^{iii^e} siècle avant Jésus-Christ au ^{ii^e} siècle de notre ère) et l'art si personnel

qui, dans le sud de l'Inde, a formé jonction entre ces deux périodes (art d'Amarâvatî, ^{11^e}-^{14^e} siècles).



Il est certaines conceptions qui se retrouvent dans presque tous les arts religieux; elles semblent si évidentes qu'on hésite à les rappeler; résumons-les cependant.

Un art religieux, on le sait, ne cherche pas à créer des œuvres originales et individuelles; il ne cherche pas davantage, en général, à imiter la nature et à être anatomiquement vrai. Chaque artiste reçoit une tradition qu'il tente, avant tout, de respecter, y imprimant, presque malgré lui, sa marque personnelle et contribuant ainsi à l'évolution. Il veut représenter la beauté et la puissance divines. Cette puissance s'indique, dans l'Inde, par les nombreux bras de la divinité qui servent également à multiplier les attributs.

Les personnages principaux, dans les bas-reliefs, sont représentés parfois d'une taille supérieure aux autres pour que le récit soit clairement saisi et aussi pour permettre, par ces centres où convergent les regards, de composer plus heureusement les scènes et de lutter contre la monotonie. Le même personnage peut figurer plusieurs fois dans des épisodes différents, car le but est de conter une histoire, souvent complexe, en gardant l'unité de composition et de décoration et en liant les épisodes. La perspective verticale fait tout naturellement placer plus haut ce qui est par derrière.

L'Inde, en général, ne cherche pas, en décoration, l'impression d'harmonie et de calme que produisent des motifs discrets placés sur un fond dégagé; elle aime, au contraire, l'impression de vie, de vibration et de mouvement que donnent la surcharge et l'enchevêtrement des motifs; c'est ce qui est communément appelé « l'horreur du vide ».



S'étendant, pendant plus de vingt siècles, sur un immense sous-continent, l'art de l'Inde a de multiples aspects. Cependant, pour un regard qui tente de le saisir dans son ensemble, il présente une continuité indéniable et même une unité certaine. On peut s'en rendre compte en l'opposant aux arts qui l'environnent et en suivant, à travers leur évolution, certains motifs tels que le hanchement (Voir p. 438). Ce que l'art de l'Inde a de constant et de personnel se dégage quand on le confronte avec l'art khmer par exemple. L'art indien est sensuel, vivant, d'une grâce profonde; il donne une grande importance à la décoration, en architecture comme en sculpture; dans ses aspects les plus divers, on retrouve la ligne sinueuse des corps, l'exagération des marques de beauté féminine, le *hanchement*, ainsi que la multiplication et l'enchevêtrement des personnages dans les bas-reliefs. Dans l'art khmer, au contraire, le hanchement indien disparaît vite et les corps tendent vers la ligne droite et verticale, vers le hiératisme et la frontalité. Il est rare que celui qui, pour la première fois, entre en contact avec ces arts, soit attiré également par l'art de l'Inde et par l'art khmer. S'il est séduit par la vie, la volupté, la nonchalance et la fantaisie ainsi que par la surabondance de l'art de l'Inde, la sculpture khmère lui paraîtra, tout d'abord, froide et compassée; s'il est sensible, au contraire, au hiératisme et à la grandeur retenue de l'art khmer, il sera gêné par la richesse et les trop souples lignes, souvent enchevêtrées, que présentent figures humaines et décoration dans l'art de l'Inde.

L'ART PRÉ-INDIEN.

Art de Harappâ et de Mohenjo-Daro.

L'art de Harappâ et de Mohenjo-Daro est beaucoup plus proche de l'art sumérien et susien (Mésopotamie et Perse), avec lesquels, d'ailleurs, il ne peut se confondre, que de l'art indien qui suivra. Dans le domaine religieux, les rapports paraissent être les mêmes. Ce n'est donc pas en fonction de l'art de l'Inde, mais plutôt comme une branche de la grande civilisation qui semble avoir son centre en Perse et en Mésopotamie, que devrait être étudié cet art. Rien de ce qui sera essentiel à la culture indienne ne paraît exister encore. Nous ne parlerons donc de l'art de Mohenjo-Daro que très brièvement. C'est un prologue à l'art de l'Inde, mais un prologue presque entièrement distinct de lui, bien que nous commençons à entrevoir que certaines traditions se sont peut-être cependant maintenues.

Quelques sceaux du style de Mohenjo-Daro avaient été trouvés depuis longtemps, mais c'est récemment seulement que les fouilles de la vallée de l'Indus ont permis de découvrir deux grandes cités, régulièrement bâties, en briques, aux murs épais, qui, par leur construction, font penser à la Mésopotamie, cités aux canalisations nombreuses et admirablement agencées. Des objets variés ont été mis à jour : curieux buste de petite taille (Pl. I, A), statuette de danseuse, poteries peintes, bijoux et surtout nombreux sceaux. Ces sceaux présentent, par rapport à ceux de Susiane et de Mésopotamie, un indéniable air de famille, mais leur style est particulier et les signes qu'ils portent, encore indéchiffrés, sont très différents et d'une apparence moins évoluée que ceux de l'écriture cunéiforme. Alors qu'en Mésopotamie les cylindres sont fréquents, on n'en trouve aucun dans la civilisation de Harappâ et de Mohenjo-

Daro. La majorité des sceaux sont décorés du même bovidé (Pl. I, B) dont une seule corne est visible, devant un objet peu précis, toujours le même, sujet qui fait songer aux religions sumériennes. Quelques cachets sont ornés d'animaux foncièrement indiens, comme l'éléphant et le zébu (Pl. I, C). Ces cachets, traités d'une manière particulièrement heureuse, annoncent déjà l'art animalier de l'Inde et présentent des modèles qui permettent difficilement de leur assigner une trop haute antiquité.

La date des anciennes civilisations de l'Indus n'est pas encore fixée. M. Marshall, à qui nous devons les fouilles et l'ouvrage principal traitant de ces questions, tend à leur donner la date la plus haute possible, 11^e et peut-être fin du 14^e millénaire avant notre ère. Il est certain que des cachets isolés, portant des signes de l'écriture de la vallée de l'Indus, ont été découverts dans les couches profondes des fouilles sumériennes, mais il n'est pas absolument sûr que ces cachets, trouvés souvent dans des déblais, aient appartenu réellement à la couche à laquelle on les attribue, et, d'autre part, la civilisation qui s'est servie de l'écriture que nous rencontrons dans l'Indus a pu se développer pendant de longs siècles et dans des lieux différents. Si un certain nombre d'indications tendent à faire remonter de plus en plus haut la date de la civilisation de Mohenjo-Daro, d'autres observations inclineraient à des conclusions contraires. Sur certains cachets, le modelé des animaux indiens paraît assez tardif; un sceau porte un arbre stylisé rappelant certaines conceptions de l'Inde; un autre, un personnage assis à l'indienne. Dans les rares sculptures en ronde-bosse de la vallée de l'Indus, quelques détails (crâne aplati, coiffure, etc.) semblent présenter des rapports avec des sculptures indiennes anciennes. Des poteries, par leur décoration assez complexe, font songer à la céramique du 11^e millénaire, etc.

Tout en étant presque certainement préaryenne, la civilisation de l'Indus n'a donc peut-être pas une antiquité aussi

haute qu'on a voulu le croire tout d'abord. Une étude approfondie d'une certaine poterie peinte, à travers toute son aire de dispersion, de la vallée de l'Indus au Béloutchistan (Nâl, etc.) et bien au delà ainsi qu'un examen des différentes trouvailles préhistoriques dans l'Inde et dans les autres régions de l'Asie éclaireront sans doute ce problème.

CHAPITRE PREMIER

L'ARCHITECTURE ET LA DÉCORATION

L'ARCHITECTURE

Le culte védique ne comporte ni architecture fixe, ni représentations de divinités. Existait-il, dès les temps anciens, dans la civilisation indienne proprement dite, une architecture en matériaux durables (pierre ou brique)? C'est peu probable, car aucune trace d'une telle architecture ne nous est parvenue et les cavernes, creusées dans le roc, montrent, dans presque tous leurs détails, l'imitation du bois (Pl. II, B). Sauf peut-être quelques copies d'architecture étrangère, on peut donc considérer que toute l'architecture ancienne dans l'Inde, excepté les cavernes, était en bois. Nous connaissons cette architecture, à partir du ^{II}^e siècle avant l'ère chrétienne environ, par son imitation dans les cavernes sculptées dans le roc, par des monuments figurés sur les bas-reliefs et les peintures, et par les balustrades des *slûpa* (Pl. II, A), dont il sera question plus loin.

Dès l'apparition de l'architecture dans l'Inde, deux courants se dessinent nettement; les motifs provenant de l'architecture locale en bois s'opposent aux motifs importés venus de l'ancien Orient achéménide, déjà hellénisé. L'évolution de ces motifs est assez claire; nous nous servirons, pour la tracer, des travaux de M. Jouveau-Dubreuil en y ajoutant d'assez nombreuses observations personnelles.

L'architecture en bois est-elle purement locale? Il est difficile de le dire. M. Combaz signale de curieux rapports avec l'architecture du bois de Lycie, mais les formes qu'il mentionne paraissent découler de l'emploi même du bois et il est malaisé

d'affirmer qu'elles n'ont pas été réinventées simultanément dans plusieurs régions; on retrouve, d'ailleurs, la forme allongée avec toiture courbe à deux versants (fig. 20) dans les huttes actuelles des *Toda* de l'Inde.

Le motif le plus important de cette architecture du bois, motif essentiel de toutes les façades des édifices, est l'ouverture en fer à cheval formant auvent, placée au-dessus d'une entrée ou d'une fenêtre comme une gigantesque lucarne (Pl. II, B). Cette lucarne est souvent, peut-être même toujours, l'aboutissement d'une voûte de même forme soutenue par des poutres dont l'extrémité carrée se voit, sur la façade, dans l'intrados de l'ouverture en fer à cheval (Pl. II, B). Avec le temps, cette ouverture en fer à cheval se modifie peu à peu; elle tend à se refermer et à s'orner aux extrémités (Pl. III, A). En outre, des ouvertures plus petites accompagnent l'ouverture principale. Sur la façade des cavernes, dès les plus anciens exemples (Pl. II, B), se voient de fausses fenêtres avec de fausses lucarnes de toutes tailles. L'art évoluant, ces petites lucarnes se multiplient toujours davantage et leur taille diminue. C'est un motif d'architecture qui, peu à peu, devient un motif de décoration. Les fausses fenêtres, que surmontaient les fausses lucarnes dans les exemples les plus anciens, disparaissent tout d'abord. Soutenues seulement alors par des balustrades et des corniches en gradins, ces fausses lucarnes tendent à se ranger en ligne. Plus tard, balustrades et corniches en gradins disparaissent à leur tour et sont remplacées par des corniches courbes sur lesquelles viennent s'aligner les fausses lucarnes devenues toutes petites : ce sont les *Kudu* (*Ajanlâ*) (Pl. III, A); une tête apparaît alors dans ces minuscules lucarnes, mais ne se maintient pas très longtemps (VI^e-IX^e siècles). Plus tard encore, les fausses lucarnes d'assez grande taille décorent parfois les tours (*çik-hara*) de l'art du nord; dans l'art dravidien du sud, elles demeurent de petites dimensions et continuent à être constamment employées sur les corniches sous le nom de *Kudu*. Ces

Kudu, peu à peu, se referment complètement et s'ornent, puis se rouvrent suivant un aspect nouveau, celui que nous voyons encore de nos jours. Les *Kudu* se rencontrent également dans la première période de l'art khmer (art pré-angkorien, Cambodge, VII^e siècle), dans l'art du Champâ et dans la première partie de l'art javanais.

Les lucarnes en fer à cheval, nous l'avons vu, ne sont pas seules sur les façades anciennes des cavernes; existent également (Pl. II, B) des ouvertures (portes ou fenêtres) en trapèze (les montants et les colonnes de la construction en bois étant, en général, dans leur partie haute, légèrement inclinés vers l'intérieur), des balustrades de bois comme celles que nous retrouverons autour des *stûpa*, des corniches en gradins qui s'élargissent le plus souvent vers le haut. Ces corniches, également imitées du bois, surmontent aussi les *stûpa*, les *dâgoba* (Voir p. 414, et Pl. III, B) et les chapiteaux (fig. 3 et 4). Balustrades et corniches à gradins disparaissent, nous l'avons indiqué, au VI^e siècle, sur les façades, pour être remplacées par la corniche courbe ornée de *Kudu*. Vers la même époque, sous l'architrave, un appui allongé et courbe dans sa partie inférieure (fig. 5) se substitue, au-dessus des chapiteaux, à la forme en gradins qui ne se maintient que sur les *stûpa* et les *dâgoba*.

La colonne de l'architecture de bois est une simple colonne à huit pans — tronc d'arbre équarri dont on aurait coupé les angles — sans chapiteau ni base; c'est ainsi que nous la trouvons dans les plus anciennes cavernes (Pl. II, B, et fig. 1); mais, très vite, la colonne indienne est influencée par l'architecture du dehors. La colonne importée nous apparaît sous la forme de colonnes isolées : les colonnes d'Açoka (III^e siècle avant l'ère chrétienne) qui semblent être les plus anciens monuments ou sculptures en pierre de l'Inde. Ces colonnes marquent les lieux sacrés du bouddhisme. Très proches de l'art achéménide, elles n'ont, sauf certaines sculptures qui les ornent, rien d'indien. Ce sont des colonnes rondes, élancées, sans base, avec

chapiteau en cloche surmonté d'une cordelière et d'un soubassement portant des emblèmes (fig. 2, et Pl. VIII, B). Colonne provenant de l'architecture du bois et colonne importée s'unissent très vite; ainsi prend naissance la colonne indienne dont le fût à huit pans est placé entre le chapiteau importé, en forme de cloche, et le même chapiteau renversé formant base (Kârli) (fig. 3); la cordelière bientôt devient une sorte de bourrelet encadré que surmonte une corniche en gradins, elle-même surmontée d'animaux adossés (fig. 3). Ce dernier motif est purement achéménide, mais il évolue; les personnages montés sur les animaux sont souvent indiens par le style et le costume; de plus, le motif est mal compris: il ne sert plus de soutien comme à Persépolis; ne supportant plus rien, il devient une simple décoration (Kârli) (fig. 3 et 4).

Le chapiteau se transforme. Son évolution est analogue à celle du *stûpa*, du *dâgoba* (Voir p. 415) et à celle du sommet du petit pavillon figuré (*panchara*) de l'art dravidien: la forme en cloche s'étrangle à sa base; le chapiteau devient ainsi bulbeux (Nâsik) (fig. 4). Ce mouvement s'accroissant, le chapiteau prend la forme d'un turban généralement côtelé. A l'époque classique (VI^e-VII^e siècles), les chapiteaux sont d'une extrême diversité; la forme la plus fréquente est celle du turban aplati, les bords arrondis et côtelés (Pl. III, A et B, fig. 5 et 6, etc.). Ce turban s'insère souvent entre une partie supérieure qui s'évase vers le haut (ancienne corniche à gradins transformée?) et une partie inférieure qui s'élargit vers le bas, extrémité d'une colonne (fig. 6); cette dernière semble parfois sortir elle-même d'un gros pilier (fig. 13). Le chapiteau de l'architecture en bois a une forme identique; nous le voyons sur les fresques (fig. 7), mais le turban est de petite taille et la partie inférieure a l'aspect d'une corolle de fleur ou d'un vase. C'est cette forme qui paraît se retrouver dans l'architecture plus tardive du sud de l'Inde, au XI^e siècle, et se développer, en se compliquant légèrement, jusqu'à nos jours (fig. 16). Un autre chapi-

teau de l'époque classique est le chapiteau en corbeille surmontant un pilier (fig. 12). Ce chapiteau paraît être, M. Jouveau-Dubreuil l'a bien montré (CCCXXVIII : fig. 71), la transformation du bas-relief semi-circulaire, demi-lotus avec boutons pendants des piliers anciens (fig. 9), qui, peu à peu, évolue (fig. 10 et 11) et subit l'influence du chapiteau à turban (fig. 12). A l'époque classique, les animaux adossés surmontant les colonnes sont remplacés par de véritables soutiens étroits et longs, courbes à la base et souvent couverts de sculptures (Ajantâ, etc., fig. 5-13-14-15). C'est ce soutien, sans ornement, avec une simple décoration en demi-cercles, que nous trouvons, vers la même époque, dans le sud de l'Inde, à Mavalipuram, terminant souvent une colonne reposant sur un lion (fig. 8). Il évolue peu à peu dans l'art dravidien, se simplifiant d'abord, puis, de la partie arrondie, sortent (xi^e siècle) des coins qui s'allongent, se compliquent et se transforment progressivement en pendentifs à fleurs (fig. 16). Un autre type de soutien existe à l'époque classique; un peu plus tardif que le premier, semble-t-il, il se voit surtout à Ellorâ; c'est une simple pierre très peu épaisse, plate et allongée (fig. 11 et 12).

Les colonnes de l'époque classique sont fort diverses. Il semble que les architectes aient, en quelque sorte, joué avec tous les éléments qui se trouvaient à leur disposition (chapiteaux, colonnes, piliers, soutiens employés sous toutes leurs formes) et les combinaisons les plus étranges se rencontrent. Des colonnes sortent souvent d'une haute base en forme de pilier (fig. 13); fréquemment aussi, un tronçon de colonne est encastré entre deux morceaux de piliers; des colonnes présentent la forme carrée des piliers (fig. 14); parfois les deux chapiteaux, à turban et à corbeille, sont superposés, une colonne étant censée jaillir d'un pilier avec chapiteau (fig. 15). Par opposition, dans certaines façades d'Ellorâ, nous trouvons des rangées de simples piliers carrés sans chapiteau ni base, surmontés de soutiens plats et minces, simplicité qui

n'est pas sans caractère, mais qui vient peut-être de ce que la caverne n'a pas été terminée. De ces piliers simples aux colonnes-piliers les plus compliquées de forme (fig. 15) ou d'ornementation (anneaux et cannelures droites et en spirales, fig. 5 et 6), tous les intermédiaires, toutes les fantaisies se rencontrent.

Dès les plus anciennes cavernes, deux plans différents s'opposent, destinés, l'un à l'habitation des moines, l'autre aux salles de réunion pour le culte. La première forme, sous son aspect primitif, n'est qu'une simple excavation de petite taille, carrée ou rectangulaire, à plafond plat, autour de laquelle s'ouvrent les cellules des moines. Bientôt, cette caverne s'agrandit ; des colonnes soutiennent la partie supérieure ; la caverne s'orne, au fond, d'un sanctuaire et, du côté opposé, d'un péristyle d'entrée ouvert vers l'extérieur et soutenu également par des colonnes (fig. 17). L'autre forme est une forme allongée dont la partie supérieure, élevée et courbe, semble, dans les exemples les plus anciens, supportée par des arcs de bois remplacés plus tard par des arcs de pierre qui les reproduisent exactement (Pl. II, B). Sa façade est décorée par la grande lucarne en fer à cheval dont nous avons parlé. Deux rangs de colonnes, inclinées dans les plus anciens exemples, mènent au fond arrondi de la caverne où se trouve le *dâgoba* (Voir p. 415 ; fig. 18 ; Pl. II, B, et III, B).

Des premiers siècles de l'art de l'Inde, aucun monument non excavé, en matériaux durables, ne s'est conservé ; l'architecture de pierre ou de brique n'apparaît donc sans doute qu'assez tardivement. Avec cette architecture se pose le problème de la couverture. Les Indiens ne savaient couvrir horizontalement que des espaces très réduits et ils ne savaient pas voûter à claveaux avec joints convergents et clé de voûte, les pierres, en forme de trapèze, agissant les unes sur les autres et se contrebutant réciproquement. La couverture était donc presque tou-

jours à encorbellement, pierres ou briques posées horizontalement les unes sur les autres, chacune dépassant légèrement la précédente. Or, on ne peut couvrir, de cette façon, que *des espaces étroits* et la voûte qui les protège est élevée. Cette voûte peut, d'ailleurs, être masquée par un plafond de bois. Le problème de la couverture explique ainsi bien des particularités de l'architecture de l'Inde qui manie avec une grande virtuosité des moyens techniques assez rudimentaires.

Nous retrouvons dans les monuments à l'air libre, en matériaux durables, les deux formes que nous avons rencontrées dans les cavernes et qui avaient leur prototype dans l'architecture du bois : édifice carré ou rectangulaire (cella, quand les murs sont assez bas et assez éloignés ; tour, quand ils sont élevés et rapprochés) ; édifice en longueur qui, plus tard, en s'allongeant encore, deviendra galerie. La cella la plus simple avec, d'un côté, une rangée de colonnes, se trouve réalisée dans le petit temple de Sâncî (v^e siècle, fig. 19, et CCCVII : fig. 151) et, sans colonnade, dans le plus petit des *râtha* de Mavalipuram (vii^e siècle), cella surmontée d'un grand toit curviligne à quatre faces (Pl. IV, A). Le monument en longueur, avec son toit curviligne terminé aux extrémités par un arc en fer à cheval, existe sous sa forme la plus rudimentaire à Chezârla et à Ter (fig. 20, et CCCVII : fig. 147).

L'édifice devient vite plus complexe. Le monument rectangulaire ou allongé s'agrandit et il est, parfois, précédé d'un porche ; il est en même temps surhaussé et cella ou tour paraît jaillir au-dessus de la partie basse qui s'élargit (Pl. IV, B, et CCCVII : fig. 148, 153 et 188). Les toitures des cellas se développent et leurs étages se multiplient, décorés de réductions d'édifices en ronde-bosse, de forme carrée ou allongée (Mavalipuram, Pl. IV, A ; Pattakadal ; CCCVII : fig. 202, 201, 197, 187, 188, etc.). Les cellas semblent être la conséquence de la construction en pierre ; les tours, tours curvilignes, celle de l'usage de la brique. En effet, la brique est plus aisément

maniable, ce qui permet de hausser l'édifice, et les briques plates multiplient encorbellements et étages, tendant ainsi à dessiner la forme curviligne. La tour est d'abord formée d'une cella surmontée d'une partie curviligne (*Strpur*) (fig. 23, et CCCVII : fig. 186); des réductions d'édifices en bas-relief la décorent, réductions que nous retrouvons dans les monuments préangkoriens de la même époque, au Cambodge. La forme curviligne s'accroît peu à peu et la décoration, marquant les étages multipliés, est composée alors d'*āmalāka*, sortes de turbans côtelés qui surmontent généralement les tours. Plus tard, cette décoration est formée de réductions de tours (fig. 24).

Tours et cellas sont réunies dans certains édifices de l'ouest de l'Inde, à la fin de l'époque classique (*Paṭṭakadal*, *Aihole*, etc). Plus tard, la cella surhaussée deviendra l'élément essentiel de l'architecture du sud de l'Inde, la tour curviligne celui de l'architecture de l'Inde du nord. Dans le sud, la cella s'élèvera progressivement, les étages de sa toiture se multipliant; elle se transformera ainsi en *vimāna*, sanctuaire des temples dravidiens dont le plus célèbre est le *vimāna* de Tanjore (x^e-xi^e siècles) (fig. 21). Le *vimāna*, aplati en quelque sorte, deviendra à son tour le *gopura* (portée d'enceinte), si caractéristique des monuments dravidiens depuis le xii^e siècle jusqu'à nos jours (fig. 22). La tour curviligne (*ṣikhara*) sera l'élément principal des temples de l'Inde du nord depuis le viii^e siècle jusqu'à l'époque contemporaine (fig. 24). Certains temples jaina ont des salles à coupes. Au Mysore, existe un style particulier : la partie principale des temples, montée sur piédestal, a une forme presque pyramidale, à redans en étoiles, forme qui semble intermédiaire entre la tour du nord et le *vimāna* du sud.

L'architecture de l'Inde, à son époque classique, donne naissance aux architectures de l'Insulinde et de l'Indochine. L'art de Java, dans sa première période (viii^e-x^e siècles),

édifie surtout des cellas montées sur piédestal, à toitures en étages avec, comme amortissements d'angles, des réductions d'édifice ou de petits *stûpa*. En Indochine, l'art Cham (Annam), l'art khmer préangkorien (Cambodge, fin du ^{vi}^e au ^{ix}^e siècles) et l'art de Dvâravati (ancien Siam) construisent des sanctuaires en briques en forme de tours, assez analogues aux plus anciennes tours de l'Inde (Sirpur). Mais alors que l'art Cham continue à se servir, pendant toute la durée de son développement, de tours isolées en briques, accompagnées parfois de petits édifices en longueur, l'art khmer évolue vite, la pierre remplaçant peu à peu la brique. Il groupe d'abord ses tours et édifie également des temples en pyramide à étages (imitation de la montagne sacrée), conception correspondante peut-être à celle de Borobudur dans l'art javanais. Bientôt, il unit les deux formes et dispose ses tours sur la pyramide, au centre et aux coins du monument (Mebon oriental, Pré Rup, Ta Kèo); il multiplie alors les tours à chaque étage et les relie ensuite par des galeries. Enfin, agrandissant le temple, développant les galeries qui, ne reposant souvent plus d'un côté que sur des colonnes, peuvent être multipliées et entrecroisées sans lourdeur, réunissant ainsi les étages par des galeries en croix, y ajoutant de petits monuments isolés (tronçons de galeries montés sur piédestal), il aboutit au temple d'Angkor Vat (première moitié du ^{xii}^e siècle) qui peut être considéré comme l'exemple le plus étonnant et le plus parfait de ce que peut produire l'architecture qui ne sait couvrir que par encorbellement.

LA DÉCORATION.

Nous retrouvons dans la décoration les deux courants qui se font jour dès l'apparition de l'art de l'Inde proprement dit : art local et art importé. Nous les verrons également dans l'iconographie et dans les représentations humaines et animales. La décoration locale, dont il existe de beaux exemples

à Bârhut (II^e siècle avant notre ère), se compose principalement de lourdes plantes traitées en haut-relief (lotus et plantes d'où s'échappent des guirlandes pendantes), accompagnées souvent d'animaux aquatiques, etc. (Pl. V, B). A cette décoration s'oppose celle qui utilise un grand nombre de motifs venus de l'Orient hellénisé, en général anciens motifs achéménides légèrement transformés (Pl. V, C). Nous rencontrons ainsi des animaux souvent fantastiques, adossés ou affrontés, avec parfois de courtes ailes recourbées, dites ailes orientales, représentés quelquefois cabrés et portant de petits cavaliers, des griffons, des chevaux ailés, des lions, des centaures, des hommes à queue de serpent, des chevaux cabrés en mouvement divergent devant un char de face, des atlantes, de lourdes guirlandes soutenues par des personnages, des palmettes et des merlons, etc. (liste dressée par M. Combaz).

La décoration locale domine à Bârhut ; plus tard, aux portes du grand *stûpa* de Sâncî, la décoration importée prend une importance plus grande et les deux décorations (locale et importée) s'opposent sur les piliers des portes (Pl. V, B et C).

Dans l'art gréco-bouddhique (nord-ouest de l'Inde, de peu avant l'ère chrétienne au VI^e siècle environ) se rencontrent des motifs plus purement grecs, et l'un d'eux, le chapiteau d'acanthé gréco-romain portant un petit personnage bouddhique assis à l'indienne, pourrait être considéré comme le symbole de cet art, fusion de deux cultures. Ce chapiteau, ainsi que d'autres éléments décoratifs particuliers à l'art gréco-bouddhique, semble n'avoir pas pénétré dans l'art de l'Inde proprement dite. Nous ne retrouvons guère les motifs spécifiquement gréco-bouddhiques qu'au Cachemire (VIII^e-X^e siècles), dans une architecture spéciale, qui ne se maintient pas longtemps, et qui emploie les colonnes antiques et les arcs trilobés inscrits dans un triangle. L'art gréco-bouddhique, nous le verrons plus loin, a eu, sur l'iconographie et sur les représentations humaines, une influence considérable. Il n'a eu, par contre,

dans le domaine décoratif, qu'une faible action, et cette action semble avoir été plus faible encore dans le domaine de l'architecture où, fait remarquable, nous n'avons même pas eu à le mentionner.

A la période classique, les motifs décoratifs anciens sont presque tous éliminés. La décoration est surtout une décoration sculpturale. Personnages et petites scènes couvrent les façades, les soutiens d'architraves, les architraves et les piliers remplaçant les motifs empruntés à l'architecture (Pl. III).

A toutes les époques, l'étonnante imagination de l'Inde, dans le domaine décoratif, vient compenser son ignorance de certains procédés techniques d'architecture.

LE STÛPA.

Le *stûpa* (Pl. II, A) est en liaison à la fois avec l'architecture et l'iconographie; c'est pourquoi nous l'étudions à part. C'est un monument foncièrement indien qui apparaît avec l'art de l'Inde et se propage avec le Bouddhisme. Il se compose d'un hémisphère de maçonnerie dressé sur un piédestal et surmonté d'une partie carrée ainsi que d'un parasol. La partie carrée, dans les *stûpa* de petites dimensions, est elle-même surmontée d'une corniche à gradins.

Les origines et le rôle du *stûpa* ont été très clairement indiqués par M. Foucher. Monument funéraire et tumulus à l'origine, il abrita les cendres du Bouddha qui furent divisées, dit-on, en huit parties et déposées dans huit *stûpa*. Plus tard, Açoka retrouva sept de ces *stûpa*; le huitième étant perdu dans la jungle, ses reliques furent, dit-on, refusées au roi par les *nâga* qui les gardaient. Açoka recueillit les cendres, les divisa et construisit pour elles un nombre considérable de ces reliquaires géants. Le rôle du *stûpa* s'étendit ainsi : il servit d'une part à abriter les cendres des saints personnages; d'autre part, à défaut de cendres, d'autres reliques du Bien-

heureux. Enfin, devenu le monument saint par excellence, il fut employé également comme monument commémoratif, marquant la place où s'étaient accomplis des miracles ou des événements remarquables et, dans les régions où la foi bouddhique était vive, mais où le Bouddha n'avait pas pénétré pendant sa dernière existence, des *stûpa* furent érigés là où avait eu lieu, disait-on, tel ou tel *jâtaka*, événement des vies antérieures.

Les *stûpa* étaient de toutes tailles. Les grands *stûpa* (Pl. II, A) étaient souvent entourés de balustrades avec des portes destinées sans doute à écarter les influences mauvaises et à délimiter le lieu sacré où devait s'accomplir le *Pradaksiné* (rite qui consistait à tourner autour d'un être ou d'un symbole en le tenant à sa droite pour l'honorer). Des *stûpa* de moins grande taille, renfermant les cendres des moines, étaient groupés parfois autour du *stûpa* principal. Dans les sanctuaires et dans le fond des édifices allongés servant de lieu de prière, étaient de petits *stûpa* dits *dâgoba* (Voir p. 409; Pl. II, B, et III, B). Le *stûpa* se modifie peu à peu; il s'élève et change de forme. Dans les exemples les plus anciens, l'hémisphère est aplati, semble-t-il, et le piédestal bas (Pl. II, A). Au premier siècle de notre ère déjà, le tambour portant le *stûpa* s'élève sensiblement et la partie hémisphérique également. Une évolution analogue à celle du chapiteau donne progressivement à cette partie hémisphérique la forme d'une cloche s'étranglant à sa partie inférieure pendant que le tambour de base, dans certains *dâgoba* surtout, se hausse encore (Ajantâ, Pl. III, B).

Le *stûpa* disparaît des Indes avec le Bouddhisme, mais il continue à être en usage, jusqu'à nos jours, dans les pays où règne le Bouddhisme du Petit Véhicule (Ceylan, Birmanie, Siam, Cambodge, Laos). Là, il s'élève encore et s'effile comme les coiffures des danseuses; son aspect devient celui d'une cloche s'évasant vers le bas et se terminant, en haut, par une flèche.

Dans les plus anciens exemples, *stûpa* et *dâgoba* ne sont pas ornés de sculptures ; par contre, les balustrades qui les entourent sont couvertes de médaillons et de frises (Bârhut, etc.). Ailleurs (grand *stûpa* de Sâncî), les balustrades ne sont que la simple imitation de balustrades de bois et les bas-reliefs sont groupés sur les portes (Pl. II, A). Plus tard, les *stûpa* s'ornent également de scènes et de décorations : rangées de scènes superposées à la base et placées en collier (Amarâvatî). Sur la base très élevée et couverte de sculptures des *dâgoba* de l'époque classique, se détache souvent un grand Bouddha, généralement assis à l'européenne (Ajanîâ, Ellorâ, etc. Pl. III, B).

CHAPITRE II

L'ICONOGRAPHIE

Dans la plus ancienne partie de l'art de l'Inde, seule l'iconographie bouddhique nous est connue. Là encore se rencontre l'opposition de traditions locales et d'éléments importés ; mais en iconographie ce sont surtout les traditions locales qui se développent à l'époque la plus éloignée et ce n'est qu'avec l'art gréco-bouddhique, peu avant l'ère chrétienne, qu'apparaît l'influence du dehors. Cette influence se maintient d'abord dans les provinces du Nord-Ouest et comme en marge de l'Inde, puis, peu à peu, elle pénètre tout le pays.

La première iconographie bouddhique, iconographie locale, nous apparaît sculptée en matériaux durables au ^{II}^e siècle avant notre ère. Elle a pour trait dominant l'absence de la représentation du Bouddha. Soit difficulté à figurer un être si merveilleux, soit scrupule religieux, soit tradition ancienne, sa place est marquée par un siège vide, par l'empreinte de ses pieds, par un cheval sans cavalier ; sa présence est indiquée par un parasol. Comment une conception semblable a-t-elle pu prendre naissance ? Les recherches de M. Foucher sur l'iconographie bouddhique nous l'indiquent. Il semble que, très vite après la mort du Bienheureux, l'habitude se trouva prise de se rendre en pèlerinage aux lieux des quatre événements les plus marquants de sa vie, les « Quatre Grands Miracles » : naissance et grand départ à Kapilavastu, illumination à Bodhgayâ, premier sermon au parc à gazelles de Bénarès, mort à Kuçinagara. Les pèlerins

durent emporter comme souvenir et comme relique, suivant une coutume qui se perpétue jusqu'à nos jours, de petites galettes de terre. Ces galettes portaient sans doute les quatre emblèmes : le vase à lotus de la Naissance immaculée (Pl. VI, B), l'arbre de l'Illumination (Pl. VI, D), la roue de la loi, emblème du premier Sermon (Pl. VI, E), le *stûpa* (tombeau, reliquaire) du *Nirvâna* définitif (*Parinirvâna*, mort terrestre du Bouddha) (Pl. VI, G). On plaça bientôt des adorants autour de ces symboles (Pl. VI, D à G) ; on en vint à considérer que ce n'était pas seulement aux symboles que les adorants apportaient leurs hommages, mais au Bouddha lui-même au moment où le miracle s'accomplissait : la scène véritable se trouvait être ainsi représentée. Comme on n'osait pas figurer le Bouddha, parfois, pour mieux indiquer sa présence, on ajouta un siège vide (Pl. VI, D et F), l'empreinte de ses pieds (Pl. VI, A) et le parasol. Ainsi furent représentées l'Illumination et la Première Prédication et, au delà des Quatre Grands Miracles, cette iconographie s'étendit vite à d'autres scènes de la dernière existence du Bienheureux. Un siège vide et un arbre (Pl. VI, D), un siège vide, accompagné d'une roue et souvent de gazelles (Pl. VI, F) désignaient facilement le Bienheureux au moment de l'Illumination et de la Première Prédication. On vit, figuration plus curieuse, une naissance sans enfant. Mâyâ, la mère du Bouddha (Pl. VI, C), fut représentée debout ou assise sur le lotus, pendant que deux éléphants, placés en apparence au-dessus d'elle et considérés, par suite de la perspective verticale, comme étant derrière elle, aspergeaient rituellement, ainsi que l'indique la légende, le nouveau-né absent. Cette scène fut très probablement mal comprise et, comme l'absence de l'enfant et la perspective verticale donnent l'impression que c'est Mâyâ elle-même qui est aspergée par les éléphants, ainsi fut représentée plus tard Lâksmî, la déesse brahmanique, épouse de Visnu. Le grand Départ (Pl. VI, A) du bodhisattva quittant sa famille pour se rendre dans la solitude fut figuré par un che-

val sans cavalier au-dessus duquel est élevé un parasol et dont les pieds, comme le précise la légende, sont soutenus par des divinités. Lorsque le bodhisattva, arrivé dans la solitude, reçoit les adieux de son écuyer et de son cheval, nous voyons écuyer et cheval se prosterner devant l'empreinte des pieds du Bienheureux (Pl. VI, A).

Ainsi s'établit toute une iconographie dont certains symboles sont peut-être d'antiques symboles de l'Orient proche adoptés et transformés par l'Inde et le Bouddhisme (CCCL). Cette iconographie eut-elle une influence hors de l'Inde sur les religions non bouddhiques? C'est peu probable. Il est cependant troublant de voir l'art byzantin représenter si fréquemment, sous le nom d'Hetimasie, l'adoration par les anges du trône vide où prendra place le Sauveur pour le Jugement dernier.

Mais si on n'ose représenter le Bienheureux dans son existence dernière, on n'a pas le même scrupule à le figurer dans ses existences précédentes. Cette facilité, jointe au goût de l'art ancien de l'Inde pour les représentations animales, explique la fréquence, dans l'art indien qui a précédé l'ère chrétienne, des *jâtaka*, merveilleuses histoires où le bodhisattva, souvent sous une forme animale, a accumulé les actes de charité et de bienfaisance envers toutes les créatures (Pl. IX, A).

A cette iconographie s'oppose l'iconographie gréco-bouddhique qui ose figurer le Bouddha lui-même et crée ainsi des représentations nouvelles. Comme nous le verrons plus loin, l'art gréco-bouddhique, unissant l'art grec et les sujets religieux indiens, se développe depuis le milieu du 1^{er} siècle avant l'ère chrétienne, semble-t-il, dans le Gandhâra et le Kapiça, au nord-ouest de l'Inde et au sud-est de l'Afghanistan actuel. La première représentation du Bouddha, — le fait est presque certain, bien que la question soit encore discutée — appartient à l'art gréco-bouddhique. Le Bouddha est vêtu du vêtement monastique traité comme une toge (Pl. VII, A); il porte les

signes de perfection du monarque universel ou du grand rénovateur religieux et diverses autres marques de beauté : ses oreilles sont allongées, un petit cercle en relief (*ārṇā*) se trouve entre ses sourcils, etc. On n'osa pas représenter un être si merveilleux le crâne rasé, comme le voulaient les textes ; le Bouddha, les cheveux tressés en ondes, eut une haute coiffure entourée d'un lien et formant chignon. Plus tard, sous l'influence de l'art de Mathurā, semble-t-il, la coiffure rituelle en boucles fut presque partout adoptée ; elle remplaça la coiffure en ondes, dont la forme générale, mal comprise, se maintint cependant. Comme certains textes précisaient que le crâne du bodhisattva était bien développé, ce chignon devint alors une protubérance crânienne, l'*usnisa*, attribut du Bienheureux qui persista dans tout l'art bouddhique sous des formes diverses, surmontée parfois, mais plus tardivement, et surtout en Indochine, d'une flamme.

Le Bouddha n'est pas toujours figuré, comme on le croit parfois, assis à terre, les jambes repliées (Pl. X, B) ; cette attitude, dite « assise à l'indienne », n'est qu'une position de repos, position propice à la méditation, attitude intermédiaire entre l'attitude debout qui amène la fatigue et l'attitude couchée qui dispose au sommeil. Le Bouddha est fréquemment représenté debout et, à l'époque d'Ajantā surtout, assis « à l'européenne » sur un siège (Pl. III, B), les genoux écartés. Cette dernière posture, qui semble être l'attitude royale des monarques asiatiques, paraît avoir été adoptée par les Scythes et, par eux, avoir atteint l'art religieux bouddhique. On la retrouve dans l'art de Dvāravati (ancien Siam) et à Java.

La position des mains du Bouddha (*mudrā*) a une valeur symbolique : méditation quand les mains reposent sur les genoux (Pl. X, B), argumentation quand la main droite est levée index et médius réunis, charité quand elle est pendante, paume en dehors (Pl. III, A) ; la main qui s'avance, ouverte, doigts levés, paume en dehors, écarte toute crainte ; la

prédication est symbolisée par les mains rapprochées qui font « tourner la Roue de la Loi », et l'Illumination par la main droite, paume en dedans, touchant terre, car, au moment de devenir Bouddha, le Bienheureux prit la terre à témoin.

L'art gréco-bouddhique représente le bodhisattva couvert de bijoux, la face ornée de moustaches comme les seigneurs scythes. Un autre type de bodhisattva, qu'il convient de signaler ici, existe dans l'art de Mathurâ, art spécifiquement indien qui se développe dans le nord de l'Inde, parallèlement à l'art gréco-bouddhique. Ces bodhisattvas, datés par une inscription du début du règne de Kaniska, remplacent le Bouddha qu'on n'osait pas encore représenter après l'Illumination. On s'est demandé si cette figuration n'était pas la première représentation du Bienheureux, représentation qui serait ainsi antérieure à l'apport grec et foncièrement indienne (Pl. VII, B). En effet, l'aspect général de ces bodhisattvas est celui des figures typiquement indiennes de l'art de Mathurâ : face ronde, formes plantureuses, traitement indien de l'étoffe. Le crâne est lisse avec un chignon en colimaçon, ce qui est particulier. Par contre, la disposition du drapé est très analogue à celle qu'on trouve sur certaines figures de bodhisattvas de l'art gréco-bouddhique ; le nimbe qui existe souvent paraît, malgré sa décoration spéciale, être un apport étranger, et l'appellation de bodhisattva montre une hésitation tenace à représenter le Bouddha après l'Illumination. Ce n'est donc pas l'École de Mathurâ, semble-t-il, qui, la première, osa enfreindre l'ancienne défense. Ces représentations, plutôt qu'un modèle, ont des chances d'être une première répercussion, répercussion indirecte, de l'art gréco-bouddhique sur l'art de l'Inde proprement dit. Elles seront d'ailleurs remplacées, une cinquantaine d'années plus tard, dans l'art de Mathurâ même, par des personnages copiés sur les figurations gréco-bouddhiques.

L'expansion des arts de l'Inde se trouve presque tout entière

tracée par l'expansion des représentations plastiques du Bouddha. Deux figurations différentes paraissent assez vite diverger. Le Bouddha, l'épaule droite découverte, existe en ronde-bosse dans le sud de l'Inde, dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, à Amarâvati (Pl. VII, C), et l'étoffe dont il est vêtu est encore lourde, avec de larges plis réguliers. Nous le rencontrons plus tard, à Ceylan; là, l'étoffe est plus mince et les plis, qui ont été conservés, se sont multipliés. Le plus bel exemple de ces Bouddhas est peut-être celui de Dông-duong, en Annam (ancien Champa) qui paraît être une importation cinghalaise (Pl. VII, D). Le Bouddha, l'épaule découverte, existe également, semble-t-il, au début d'un des plus anciens arts de l'Indochine, celui de Dvâravati (Siam).

La représentation du Bouddha, les deux épaules couvertes, a une fortune plus étonnante encore et paraît peu à peu influencer sur la figuration précédente et la remplacer parfois. C'est le Bouddha, les deux épaules couvertes, que nous rencontrons le plus souvent dans l'art gréco-bouddhique; nous le voyons pénétrer dans l'art du nord de l'Inde, pendant la seconde partie du style de Mathurâ, vers l'an 50 de Kaniska, et atteindre le sud de l'Inde dès l'époque d'Amarâvati (II^e-IV^e siècles) où il figure en général sur les bas-reliefs de ce style. Ce Bouddha se hiératise et se stylise dans le nord de l'Inde tout en gardant son harmonie; debout, son vêtement, soutenu par les avant-bras baissés, retombe des deux côtés du corps régulièrement et l'encadre; les plis ne sont plus que de légers reliefs en demi-cercles séparés les uns des autres, dessinant des courbes sur une étoffe mince et transparente qui moule le corps (époque gupta, Pl. VII, E); ce drapé existe également dans l'art gréco-bouddhique tardif et jusqu'en Chine, au T'ien-long-eban. Bientôt, les plis de l'étoffe disparaissent totalement. Le Bouddha peut paraître tout d'abord nu, car l'étoffe n'est plus qu'une mousseline transparente et comme mouillée qui adhère au corps. A partir des V^e-VI^e siècles, les Bouddhas dans l'Inde sont tou-

jours ainsi figurés, qu'ils soient debout, assis à l'européenne, ou assis à l'indienne (*Ajanṭā*, Bengale, etc.) (Pl. III, A et B) jusqu'à la disparition du bouddhisme dans ces régions.

Dans la première période de l'art javanais (viii^e-x^e siècles), le Bouddha est vêtu de cette même étoffe, si mince qu'elle est presque invisible, mais une de ses épaules est découverte ; il présente souvent un aspect gras, aux contours un peu mous (*Candī Mendut*, *Bôrôbudur*, etc.), qui l'apparente à la sculpture bouddhique des plus anciennes cavernes d'Ellorâ. Un autre aspect de la sculpture bouddhique javanaise est plus nerveux (*Candī Sari*, etc.) et se rattache, semble-t-il, à l'art du Bengale. Dans l'art ancien qui se développe au Siam, à partir du vi^e siècle probablement (art de *Dvâravatī*), le Bouddha est figuré assis à l'européenne ou, plus souvent, debout, sous sa forme *gupta*, vêtu d'une étoffe transparente encadrant le corps ; sa physionomie présente un caractère spécial, ethnique peut-être. C'est un Bouddha apparenté à celui de *Dvâravatī*, mais hanché, que nous rencontrons, assez rarement d'ailleurs, dans l'art préangkorien (Cambodge, fin vi^e siècle-ix^e siècle). La période suivante de l'art khmer semble ignorer la figuration du Bouddha et c'est seulement, croyons-nous, vers le début du xii^e siècle (*Phimai*, etc.), que nous revoyons le Bouddha, souvent vêtu de bijoux et sous une forme presque khmère, puis dépouillé et avec une légère influence de *Dvâravatī*, enfin transformé, les yeux fermés, avec ce sourire mystique de l'art du *Bàyon* qui transfigure les visages. Cette expression des Bouddhas, puis des *bodhisattvas*, semble en partie s'expliquer par une influence du dehors particulièrement forte, influence nettement marquée sur les Bouddhas dont le prototype est celui que M. Commaille trouva au *Bàyon*. Au Siam, avec l'influence *Thaï*, un aspect nouveau du Bouddha apparaît ; les arcades sourcilières sont marquées de deux traits convexes, la bouche est étroite, les coins sont relevés, etc. Bien des écoles diverses seraient à signaler dans cet art, où

le Bouddha debout continue, jusqu'à nos jours, à être encadré par son vêtement qui, de moins en moins bien compris par l'artiste qui le copie, arrive à n'être parfois plus qu'une simple feuille métallique plate (Pl. VII, F).

Dans le nord, la figure du Bouddha trace le chemin par lequel l'art se propage vers la Chine, à travers les oasis de l'Asie centrale, suivant l'ancienne route de la Soie qui contourne les hauts plateaux du Tibet. Cette route de terre fait pendant à la route de mer qui, au sud, va vers la Chine par l'Insulinde et l'Indochine. Nous voyons en Chine, dès l'époque des Wei, un type bouddhique complètement transformé et hiératisé. Les plis concentriques épais et comme en escalier de ces sculptures se retrouvent au Champâ (actuel Annam) et même sur un exemple découvert en Insulinde, sans que nous nous rendions compte si ce drapé vient directement de l'Inde ou s'il a passé par la Chine. Plus tard, les plis souples et séparés, en relief sur l'étoffe mince, qui caractérisent l'art gréco-bouddhique tardif et l'art gupta se retrouvent identiques en Chine, au T'ien-long-chan. Cette seconde vague d'influence semble amener des figures du style d'Ajantâ jusqu'à Yun-kang où on les rencontre quelquefois, au T'ien-long-chan où on les voit souvent et jusqu'au Japon, à Hôryûji, dont les peintures ont, par leur style et par bien des détails, des rapports souvent frappants avec celles d'Ajantâ. Les plis concentriques et les petits plis desséchés devenus mécaniques se perpétuent en Asie Centrale, au Tibet et au Japon. En Asie Centrale, selon la position géographique, nous voyons, dans les figures du Bouddha, prédominer l'influence de l'Inde ou celle de la Chine; en ce dernier cas, la face du Bouddha s'arrondit et les plis du vêtement se durcissent. Plus tard, au Tibet, dans les personnages bouddhiques, ce même aspect chinois lutte et se mêle à l'aspect indien nerveux et frêle, desséché également, venu du Bengale par le Népal.

La possibilité de représenter le Bouddha a, tout naturelle-

ment, une forte répercussion sur l'iconographie des scènes où il figure. Leur composition se trouve ainsi presque entièrement renouvelée par l'art gréco-bouddhique. Nous voyons, au moment de la naissance, Mâyâ, la mère du bodhisattva, debout, hanchée, un bras levé au-dessus de sa tête tenant la branche de l'arbre du jardin Lumbinî (Pl. X, A) — c'est l'attitude même de certaines figures de Bârhut et de Sâncî (Pl. XVI, A) — pendant que l'enfant, maintenant représenté, jaillit miraculeusement de son flanc vers les dieux prêts à le recueillir ; le cheval du Grand Départ porte son cavalier ; le trône de l'Illumination et celui du premier sermon ne sont plus vides ; l'art gréco-bouddhique nous montre même le Bouddha mourant, couché sur le côté droit, entrant dans le *Parinirvâna*. Des scènes nouvelles s'ajoutent aux scènes anciennes transformées. Un curieux personnage, le porteur de foudre, Vajrapâni, accompagne souvent le bienheureux. La difficulté de figurer le Bouddha n'entravant plus la figuration des scènes de sa vie dernière et l'art gréco-bouddhique n'ayant pas, comme l'art de Bârhut et de Sâncî, le goût du naturalisme et des représentations animales, les *jâtaka* sont plus rares.

L'art d'Amarâvati (sud de l'Inde, II^e-IV^e siècles après Jésus-Christ) présente un bien singulier phénomène : la rencontre des deux iconographies. Les scènes où le Bouddha n'est pas représenté ont la chance d'être, en général, antérieures à celles où il figure, mais il est un temps où les deux iconographies coexistent. Il semble que les anciens scrupules et les habitudes anciennes luttent pour se maintenir. Sur le même bas-relief se voient, contiguës, une scène où le Bouddha figure et une autre où le trône est vide ; après plusieurs scènes où le Bouddha est représenté, sur la même pierre, est une scène où sa présence est seulement suggérée ; ailleurs, sur deux bas-reliefs distincts, des groupements identiques de personnages

appartenant à la même scène se pressent en un cas autour du Bienheureux, dans l'autre cas autour du trône inoccupé. L'hésitation de l'iconographie ancienne qui se refusait à figurer la scène de la mort terrestre du Bouddha se maintient : malgré l'iconographie gréco-bouddhique et parmi des scènes où le Bouddha est présent, sa mort est symbolisée par le *stûpa*.

Cependant la forte personnalité de l'École d'Amarāvati se marque dans son iconographie : aux données des deux iconographies plus anciennes s'ajoutent bien des détails particuliers.

L'iconographie bouddhique se développe dans l'art d'Ajantâ où, M. Foucher l'a indiqué, les scènes s'assemblent par lieux où elles se sont déroulées et non dans l'ordre chronologique de leur succession. Mais dans l'art d'Ajantâ, bien qu'il s'agisse de scènes religieuses et exception faite des grands bodhisattvas, l'ambiance suggérée est celle de la littérature et du théâtre sanskrits contemporain et non celle des conceptions bouddhiques.

Au moment où le bouddhisme disparaît dans l'Inde, c'est au nord-est, vers le Bengale, que son iconographie se maintient le plus longtemps et se développe. Les personnages adossés à des stèles et de curieux Bouddhas parés nous font suivre la transformation des sujets et la multiplication des divinités sous l'influence du Grand Véhicule et du Tantrisme. C'est cette iconographie du nord-est qui, par le Népal, gagne le Tibet.



A l'iconographie bouddhique et à l'iconographie jaina que nous n'avons pas voulu traiter pour ne pas alourdir cet exposé et qui multiplie surtout les *tīrthamkara* d'un même type conventionnel, s'oppose l'iconographie brahmanique.

Le sacrifice védique, nous l'avons vu, ne suppose pas de représentations de divinités. La valeur de ses cérémonies

réside dans la récitation parfaite des textes et dans l'exécution rituelle du sacrifice en un lieu chaque fois nouvellement consacré; elle ne nécessite ni architecture, ni figuration divine.

Les premières statues de tendance brahmanique que nous connaissons, paraissent être des divinités secondaires : *yaksa*, *yaksini*, dont les plus anciens exemples semblent dater du ⁱⁱ^e siècle avant notre ère. Les grandes divinités de l'hindouisme n'apparaîtront que sensiblement plus tard. Nous ne savons si des images antérieures existaient, qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous, ou si leur absence doit être attribuée à ce que leur culte est plus tardif qu'on ne le croit généralement ou encore si, comme pour le Bouddhisme, un scrupule religieux empêchait leur représentation.

Le *linga* (phallus), traité d'abord d'une manière naturaliste, aux Indes comme en Indochine, apparaît avec l'art de Mathurâ, et la figure qui l'accompagne se rattache au style des bodhisattvas du même art et des images de Çiva qui ornent le revers des monnaies scythes. C'est seulement avec l'art gupta (^{iv}^e-^v^e siècles?) que nous voyons représenter d'une manière fréquente les grandes divinités hindouistes : Visnu et ses avatars, Çiva, etc. Ces représentations ont la douceur et l'harmonie de l'art bouddhique contemporain. La sculpture et la peinture indiennes, nous le verrons plus loin, ont évolué et, à chaque moment de cette évolution, des divinités de religions différentes ont été figurées de manière si semblable qu'on a pu les confondre quand des attributs très nets ne les distinguaient pas. Les représentations brahmaniques participent ainsi à la douceur bouddhique répandue sur toute la première partie de l'art de l'Inde et c'est seulement à la seconde période de l'époque classique, vers les ^{vii}^e-^{viii}^e siècles, que l'ambiance particulière des religions hindouistes paraît se marquer dans l'art, tendance correspondant à la régression du bouddhisme. L'art conserve son harmonie, mais une grandeur nouvelle remplace la grâce d'Ajantâ. Des figures de grande taille, plus hiéra-

tiques, sont isolées sur des fonds dégagés. Ainsi sont représentés les avatars de Visnu et Çiva sous ses diverses formes, dansant le *Tandava* (Pl. XV), sortant du *linga*, etc.

Vers la fin de l'époque classique et aux époques qui suivront, la tendance à la grandeur et à la violence deviendra mouvement, frénésie, parfois même sadisme et goût du terrible. Cette tendance se développera surtout dans le sud de l'Inde (art dravidien) et au Tibet sous la forme du Bouddhisme influencé par l'hindouisme tantrique. Une scène permet de suivre cette évolution : c'est celle où Visnu, provoqué par l'impie qui affirme que le dieu ne saurait être partout, sort, sous la forme d'un homme-lion, de la colonne que frappe cet impie et le déchire. A Ellorâ, vers le VII^e siècle, dans la caverne des avatars, Visnu, en qui force et équilibre sont unis, attaque l'impie qui a un mouvement saisissant de flexion souple dans le recul violent. Plus tard, nous verrons Visnu saisir l'impie, le déchirer et faire sortir les entrailles de son corps.

A cette tendance en correspond une autre, opposée, qui, dans le nord de l'Inde surtout, multiplie les scènes érotiques les plus osées et les figures d'un charme raffiné et parfois précieux. Ainsi l'iconographie dessine les deux tendances, grâce parfois mièvre et violence frénétique, qui se forment dans l'art de l'Inde après l'harmonie de l'époque classique.

CHAPITRE III

LA SCULPTURE ET LA PEINTURE

En sculpture et en peinture, les deux courants, déjà signalés plusieurs fois, style local et style importé, se retrouvent et, fait assez remarquable, les deux formes d'évolution rencontrées existent toutes deux.

On se souvient que, dès le début de l'art indien proprement dit, au style local s'opposent, en architecture et en décoration, des apports extérieurs, d'abord copiés servilement, puis assimilés et mêlés aux traditions locales ; l'art gréco-bouddhique venu plus tard n'ayant qu'une influence très réduite. Au contraire, en iconographie, le courant local apparaît et se maintient seul dans la première période et c'est l'art gréco-bouddhique, dont l'action a été presque nulle en architecture et en décoration, qui introduit ensuite toute une iconographie nouvelle, iconographie qui se constitue d'abord en marge de l'art de l'Inde, puis que ce dernier assimile.

Ce double mouvement existe en sculpture et en peinture. Comme en architecture et en décoration, dès le début du véritable art indien, un style importé s'oppose au style local, style importé d'abord rare et sans communication avec le style local (animaux surmontant les colonnes d'Açoka), mais qui, plus tard, se mêle à lui (portes de Sâncî), l'ensemble demeurant cependant foncièrement indien. Ensuite, comme en iconographie, l'art gréco-bouddhique plaque artificiellement le style hellénistique sur des sujets indiens, puis se développe parallèlement

à l'art de l'Inde, séparé de lui, enfin s'indianise progressivement (drapé). L'art indien, de son côté, sans rien perdre de son originalité, assimile l'art gréco-bouddhique, s'en nourrit, le transforme jusqu'à le faire disparaître en l'intégrant à lui.

La plus ancienne période de l'art indien proprement dit (Pâliputra, Bhâjâ, Bârhut, Bodhgayâ, Sâncî, Kârli, École de Mathurâ, etc., ^{III}^e siècle avant Jésus-Christ au ^{III}^e siècle de notre ère) montre un naturalisme très marqué. Ce n'est pas la copie du réel jusque dans ses petits détails, pittoresque desséchant qui enlève grandeur, harmonie, vitalité, et qui indique la décadence ; c'est, au contraire, le naturalisme de certains arts jeunes qui simplifie les formes, demeure éloigné du hiératisme comme de l'harmonie et de l'équilibre parfait pour rester en rapport étroit avec l'existence de chaque jour. Ni allongement des figures, ni composition très étudiée ou mesurée, mais un sens aigu de la vie, un goût de conter des histoires, un contact direct avec le réel, un élan qui n'est jamais violent, un amour immédiat et simple pour tous les êtres (Pl. IX, A, et Pl. VI). Plus qu'une provocation sexuelle, c'est une sensualité diffuse et détendue que paraissent exprimer les formes féminines très accentuées et non idéalisées qui caractérisent la première époque de l'art de l'Inde (Pl. XVI, A).

Ce naturalisme est l'apport local foncièrement indien. Il s'exprime dans les œuvres qui semblent les plus anciennes : petites têtes en terre cuite trouvées à Pâliputra (Pl. VIII, A), rares statues en ronde-bosse, bas-reliefs de Bhâjâ, médaillons anciens de Bârhut (Pl. IX, A), animaux en bas-relief des colonnes d'Açoka (Pl. VIII, B), etc. L'art importé, rare et en complète opposition avec l'art local, existe sur ces mêmes colonnes sous la forme des animaux en ronde-bosse qui les surmontent, animaux conventionnels, dont les plus remarquables sont les lions hiératiques, stylisés, académiques et froids venus

de l'Orient hellénisé, etc. (Pl. VIII, B). Après cette première opposition, le courant local prédomine. Les plus anciens bas-reliefs se plaisent à conter des récits avec une naïveté qui n'est pas sans charme (Pl. IX, A) : les plans ne sont pas superposés ; les acteurs d'une même scène sont de taille très variée sans nécessité esthétique et sont souvent vus sous un angle différent. C'est le jaillissement d'une observation directe qui tente de s'exprimer sans s'embarrasser d'une logique trop stricte : les personnages sont nombreux, les scènes parfois encombrées, l'auteur semble avoir trop à dire.

Peu après (médaillons de Bodhgayâ, ancienne partie des sculptures de Sâncî et surtout frises et certains médaillons de Bârhut), un progrès technique apparaît qui amène bientôt à une véritable perfection. Les sculpteurs peuvent avoir maîtrisé très vite leur technique, mais cette rapidité même paraît indiquer plutôt une influence du dehors, influence toujours latente qui semble, en ce temps, avoir agi plus sur la technique que sur les motifs. Ce qui frappe surtout, ce ne sont pas les quelques motifs nouvellement importés, c'est la sûreté des attitudes de trois quarts, l'aisance soudaine avec laquelle le sculpteur exprime un naturalisme direct et vigoureux.

La perfection acquise se marque davantage encore sur les portes du grand *stûpa* de Sâncî (1^{er} siècle avant l'ère chrétienne?), point culminant peut-être de la première période de l'art de l'Inde (Pl. II, A, Pl. V et Pl. VI). Là, l'apport du dehors est beaucoup plus net, mais il est assimilé. De nombreux motifs importés (animaux fantastiques signalés plus haut et motifs décoratifs) (Pl. V, C) viennent se mêler, avec aisance, aux motifs plus particulièrement indiens (Pl. V, B). L'admirable génie animalier, déjà sensible à Bârhut, se maintient ainsi que le goût de conter, mais une composition plus savante équilibre les scènes.

L'apparence des personnages est foncièrement indienne : torses toujours nus, drapé indien plissé sur le devant, colliers

plats et, chez les hommes, turban orné d'un bouffant sur le côté (bouffant que nous verrons surmonter le front dans les arts, plus tardifs, de Mathurâ et d'Amarâvatî), pendant que, chez les femmes, de nombreux anneaux ornent les jambes et les bras (Pl. XVI, A).

Le naturalisme de l'art ancien de l'Inde se perpétue en s'accroissant, à Kârlî et dans l'art de Mathurâ (1^{er} au III^e siècle de notre ère). Les formes féminines sont plus plantureuses encore, leurs hanches plus larges et un vêtement transparent, qui semble laisser certaines figures nues, augmente l'impression de franche sensualité (Pl. XV, B). Les figures de l'art de Mathurâ, en grès rose, ont des têtes rondes où se voit souvent un curieux sourire figé qui fait songer au sourire éginétique grec (Pl. VII, B). L'art de Mathurâ, dans sa seconde période, reçoit des influences diverses.

Dans tous les arts que nous venons de voir, l'impression générale est nettement indienne. Par opposition, l'art gréco-bouddhique semble, au moins au premier abord, plus grec qu'indien. Cet art, nous l'avons vu, s'étend depuis la seconde partie du 1^{er} siècle avant notre ère probablement, jusqu'au 6^e siècle après Jésus-Christ, dans le nord-ouest de l'Inde et dans le sud-est de l'Afghanistan actuel, parallèlement aux arts de l'Inde : art de Mathurâ dans le nord et art d'Amarâvatî dans le sud. Il continue des traditions hellénistiques assez mal connues, traditions restées peut-être vivantes dans les petits royaumes qui se sont succédé entre l'Asie Mineure et l'Inde après la conquête d'Alexandre.

A première vue, l'art gréco-bouddhique semble plaquer une esthétique et un répertoire hellénistique sur des sujets bouddhiques (Pl. VII, A, et Pl. X). L'opposition avec l'art ancien de l'Inde (Sâncî, Mathurâ, etc.) est autant une opposition de style, comme le traitement des visages par exemple, qu'une différence de costume. Au drapé de Sâncî traité à

l'indienne, avec chute d'étoffe sur le devant, drapé qui laisse toujours le torse nu et qui s'accompagne de bijoux spéciaux : colliers, anneaux de chevilles, et turban chez l'homme, etc., s'opposent le drapé gréco-bouddhique de style hellénistique qui couvre parfois tout le corps, d'autres coiffures et d'autres bijoux. L'art gréco-bouddhique, pour celui qui ne croit pas en la valeur absolue de l'art grec, apparaît ainsi d'abord comme un art décadent, sans originalité, maître d'une ancienne technique dont la vie s'est retirée, et qui répète des poncifs académiques, froids et compassés, que la religion bouddhique ne parvient pas à réchauffer. Comment, pour un esprit non prévenu, pourrait-il soutenir la comparaison avec l'art de l'Inde proprement dit, si plein d'une intense vitalité et qui semble en communion constante avec ce qu'il représente.

Mais le problème est loin d'être aussi simple. Parallèlement aux grandes statues, souvent trapues et maladroites (Pl. VII, A) et aux bas-reliefs de schiste qui ont, généralement, le style froid que nous venons de décrire (Pl. X,) existe, tout au moins dans la seconde partie de l'art gréco-bouddhique, une sculpture de petite taille en stuc qu'ont révélée les récentes fouilles de *Hadda* (extrême sud-est de l'Afghanistan) et de *Taxila* (nord-ouest de l'Inde) (Pl. VIII, C et D). De ce style, se dégage une fantaisie qui paraît jaillir. Les têtes sont moulées, les corps sont sculptés sur place ; certains drapés sont liés à l'art grec tardif, mais reviennent à la beauté du drapé du ^v^e siècle avant l'ère chrétienne ; certaines têtes sont proches des modèles hellénistiques — plusieurs évoquent des Socrate — mais avec une intensité nouvelle ; d'autres têtes font songer à l'art français du ^{xiii}^e siècle (Pl. VIII, C) sans qu'une influence paraisse possible, mais, au moyen âge comme dans l'art gréco-bouddhique, le même apport grec semble avoir été revivifié par une religion en pleine vigueur. Les recherches de M. Hackin et de M^{lle} Hébert, actuellement en cours, font découvrir les prototypes hellénistiques d'où sont

nées les figures de *Hadda* et de *Taxila*. Les têtes qui évoquent des Gaulois, des Socrate, des Christ, n'ont pas été inventées par l'art gréco-bouddhique, elles n'ont pas été créées par une observation directe, ce sont des modèles hellénistiques transformés, mais une force et une jeunesse nouvelles ont été infusées en eux. Si les invasions ne l'avaient pas tué, l'art gréco-bouddhique serait sans doute devenu, comme le croit M. Grousset, un art particulier, proche de celui de l'Inde, mais, cependant, détaché de lui et également différent de l'art hellénistique qui lui avait donné naissance.

L'évolution de l'art gréco-bouddhique est difficile à saisir; ce n'est pas l'évolution normale d'un art qui a son enfance, son âge mûr et sa vieillesse. Importé du dehors, c'est sous une forme déjà décadente qu'il apparaît tout d'abord, rajeunissant peu à peu, semble-t-il, sous l'influence de l'Inde. Peut-être suit-il également de loin certaines inflexions de l'art gréco-romain. Seuls, quelques détails comme le traitement de l'étoffe qui, nous l'avons vu en étudiant l'évolution du Bouddha, devient de plus en plus mince et de plus en plus souple, permettent de classer les œuvres.

A son tour, l'art gréco-bouddhique exerce une double influence que l'iconographie nous a déjà permis de tracer et que nous retrouverons plus loin, en étudiant le hanchement indien. L'influence de l'art gréco-bouddhique se propage, d'une part à travers l'Asie Centrale vers la Chine ou le Japon, d'autre part dans l'Inde, et au delà, par la route maritime, vers l'Insulinde et l'Indochine.

L'art de Mathurā semble être le premier à recevoir l'influence gréco-bouddhique. Nous avons cru discerner cette double vague d'influence à l'époque de Kaniska, influence indirecte dès le début du règne de ce roi, sur les bodhisattvas très indiens par le style et par le traitement de l'étoffe (Voir p. 421), puis, une cinquantaine d'années plus tard, copie souvent maladroite d'œuvres gréco-bouddhiques. Vers cette der-

nière date, les sculptures de rois *nāga*, dont le Musée Guimet possède un exemple, paraissent unir au naturalisme ancien une harmonie grecque : formes plus sveltes et élan nouveau. L'art de Mathurā semble recevoir également une influence scythe visible dans des statues de rois debout, aux vêtements lourds qui s'évasent vers le bas, aux pieds chaussés de bottes, pointes en dehors et opposées, ainsi que dans des statues analogues, assises sur un siège, genoux écartés, posture royale qui deviendra celle des bouddhas « assis à l'européenne ».

C'est plus tard seulement que l'influence gréco-bouddhique apparaît, dans le nord de l'Inde, à la fois dominante et totalement assimilée dans l'art dit *gupta*, qui réagit peut-être sur l'art gréco-bouddhique tardif. Les figures, surtout celles des Bouddhas (Pl. VII, E), semblent être le résultat direct d'une évolution de l'art gréco-bouddhique; le nimbe est devenu très grand et s'est couvert de décorations; le traitement des yeux, des arcades sourcilières et des lèvres, est celui de l'art gréco-bouddhique transformé, et il se maintiendra dans tout l'art classique de l'Inde; le drapé, étoffe mince avec plis en relief, paraît se rattacher au drapé gréco-bouddhique, malgré des différences dues surtout à la différence des étoffes. Mais si, par tous leurs détails, ces figures s'apparentent à l'art gréco-bouddhique, leur style est tout autre. Elles se sont totalement indianisées. Nous pouvons, pour chacun des éléments, tracer son origine, mais l'ensemble a une harmonie nouvelle et vivante. Harmonie, mesure, équilibre semblent être les caractères dominants de ces œuvres, caractères qui n'excluent ni la souplesse, ni la vie, ni le traitement vigoureux et fin des traits du visage.

Parallèlement au développement de l'art gréco-bouddhique aux confins de l'Inde et, dans le nord de ce pays, de l'art de Mathurā suivi de l'art *gupta*, existe, dans le sud, l'art d'Amarāvati (II^e-IV^e siècles environ) (Pl. IX, B, et XVI, C). Divers

styles semblent se succéder dans cet art qui garde, cependant, une grande unité.

Par sa position dans l'évolution de l'art de l'Inde, l'art d'Amarâvatî est un art de transition, mais il n'a rien de l'aspect factice que donnent en général les tendances diverses artificiellement mêlées; les éléments qui paraissent tout d'abord contradictoires s'unissent en lui d'une manière intime pour former un des arts les plus beaux et les plus personnels que l'Inde ait produits. Le naturalisme ancien se maintient, mais il semble affiné (Pl. IX, B); un sens nouveau du mouvement, entraînant toutes les figures, est très marqué, tendance peut-être locale, car nous la retrouverons dans le sud de l'Inde, après l'harmonie de la période classique. Plus tard, semble-t-il, l'harmonie grecque assimilée enveloppe et équilibre la souplesse, presque acrobatique, des figures féminines et assure une étonnante composition aux médaillons et aux sculptures diverses où personnages nombreux et tendance au mouvement existent toujours. De plus, le charme et la grâce de l'époque qui vient (art d'Ajantâ) commencent à se faire sentir dans l'allongement et la fluidité des formes où les marques de beauté féminines demeurent très accentuées et même provocantes (Pl. XVI, C).

Il est difficile, dans l'état actuel des recherches, de suivre l'évolution de l'école d'Amarâvatî. D'après M. Jouveau-Dubreuil, ce qui, dans cet art, est le plus personnel, le mouvement lié au naturalisme, les physionomies aux traits très accentuées, l'iconographie où le Bouddha n'est jamais représenté, nous donnent un premier style; les sculptures plus harmonieuses, mieux composées et plus calmes, seraient plus récentes. Nous devons citer à part, sans pouvoir encore leur donner une place exacte, des sculptures moins parfaites et peut-être relativement tardives, au relief très peu accentué.

L'art d'Ajantâ (ouest de l'Inde, principalement, vers le ^{vi}^e siècle) est représenté (Pl. XI-XII-XIII-XIV) par les pein-

tures des cavernes 1, 2, 16 et 17 d'Ajantâ, auxquelles on peut joindre les fresques de Bâgh et de Sîgiriya et auxquelles se rattachent des peintures plus anciennes d'Afghanistan, ainsi que par des sculptures à peu près contemporaines (sculptures d'Ajantâ, principalement dans les cavernes 19 et 26, sculptures de Deogarh, d'Aihole, etc.). L'art d'Ajantâ, art créateur, semble unir les deux courants du nord et du sud. L'harmonie, la sérénité, l'équilibre du style gupta du nord, qui paraissent inaugurer l'époque classique, sont liés à la souplesse, à la grâce, au fléchissement de l'art d'Amarâvati, mais les marques de beauté féminine sont moins accentuées, et une détente flexible s'insinue dans les figures. L'ancien naturalisme, qui reste en contact étroit avec le réel, et le mouvement en coup de vent se sont peu à peu effacés. A leurs places s'affirme une ambiance raffinée et idéalisée de contes de fées. L'étude des caractères généraux de ces peintures sera d'ailleurs reprise plus loin et nous ne pouvons entreprendre ici de définir les divers styles qu'un examen approfondi des fresques de cette époque permettrait de dégager.

L'art d'Ellorâ et d'Elephanta (Pl. XV,) qui se retrouve dans d'autres cavernes de l'ouest et dans d'autres régions de l'Inde, continue celui d'Ajantâ; il est peut-être même contemporain de ce dernier par ses œuvres les plus anciennes. Dans son ensemble, il présente des tendances hindouistes qui s'opposent aux tendances bouddhiques de l'art qui l'a précédé. C'est, nous l'avons vu en iconographie, un art qui reste harmonieux, mais où la grâce d'Ajantâ devient puissance. De grandes figures se dressent sur un fond dégagé et la petite taille des personnages secondaires augmente encore la stature des personnages principaux. Le surhumain entre dans le domaine de l'art. De nombreux exemples nous montrent cette grandeur liée à l'harmonie et qui n'exclut pas la souplesse (Voir p. 428); les plus remarquables sont peut-être les sculptures d'Ellorâ (caverne des Avatârs et de Râvana ka khai) (Pl. XV) qui présentent

une admirable union de tension et de détente et parfois le même mystérieux sourire (sérénité et amour pour tous les êtres ?) des bodhisattvas d'Ajanta. Il faut citer également la *trimurti* et certaines figures des cavernes d'Elephanta, etc., ainsi que l'art contemporain de Mavalipuram (vii^e siècle) (rocher sculpté couvert de bas-reliefs et bas-relief des *râtha* aux figures élancées, froides, d'un aspect particulier).

Pour tracer, en les résumant à l'extrême, au delà de l'époque étudiée dans le présent volume et qui s'arrête ici, les prolongements des tendances signalées et les grands courants d'influence qui se dessinent, il nous a paru plus frappant de suivre tendances et influences dans des exemples particuliers. Le Bouddha et d'autres représentations iconographiques nous ont permis de donner un premier aperçu de ces lignes d'évolution; nous les reprendrons dans l'examen de la position hanchée et nous les résumerons dans le chapitre sur l'évolution de l'art de l'Inde.

ÉVOLUTION DU TRIBHANGA.

Un exposé comme celui que nous venons de tenter risque de trop insister sur la diversité très réelle des différentes époques de l'art indien et de ne pas assez montrer l'unité qui, malgré tout, les relie. Nous allons donc ici, parallèlement à l'étude entreprise plus haut de l'expansion des figures du Bouddha, essayer de suivre une des attitudes les plus caractéristiques des représentations plastiques de l'Inde : la triple flexion (tribhanga).

Cette attitude paraît marquer la souplesse unie à l'équilibre, souplesse tantôt provocante, tantôt sensuelle seulement, tantôt détendue et lassée; elle semble symboliser ce qu'il y a de voluptueux et d'ondoyant dans l'art de l'Inde et nous la voyons se maintenir depuis la naissance de l'art indien proprement dit jusqu'à nos jours (Pl. XVI).

Dès le début de la sculpture indienne ancienne, à Bârhut, le *tribhanga* est fréquent. Il paraît lié au naturalisme décrit plus haut, à une impression de santé et de contact direct avec la vie, aux formes opulentes et accentuées des corps féminins qui semblent s'épanouir et s'offrir même, en toute simplicité, sans provocation ni coquetterie. Ce hanchement se maintient à Sânci (Pl. XVI, A), à Kârlî, et correspond à toute la première iconographie bouddhique; il est particulièrement marqué, avec une tendance très nette vers l'appel sexuel, dans certaines statues de l'art de Mathurâ (Pl. XVI, B).

L'attitude de la figure féminine hanchée qui, un bras levé au-dessus de sa tête, saisit une branche, existe à Bârhut et à Sânci où elle joue un rôle décoratif important sur le côté des portes (Pl. XVI, A); l'art gréco-bouddhique va la reprendre pour représenter Mâyâ, la mère du futur Bouddha, au moment de la naissance (Pl. X, A). C'est ainsi que le hanchement, formant triple flexion, pénètre l'art gréco-bouddhique et se trouve représenté en style grec. Mais il est beaucoup moins fréquemment employé que dans l'art du nord ou du sud de l'Inde. Dans la seconde partie de l'art de Mathurâ, l'influence grecque paraît donner aux corps hanchés des rois *nâga* une harmonie, un élan et un essor nouveau.

A Amarâvatî, la triple flexion, particulièrement accentuée, est constante. Le hanchement ne semble pas seulement une détente, mais un mouvement provocant; jambes croisées et hanchement exagèrent la finesse de l'appui du corps à terre, l'évasement et l'élan de la ligne des jambes, l'ampleur des hanches (Pl. XVI, C). Ainsi se retrouve, dans le *tribhanga*, la tendance au mouvement de l'école d'Amarâvatî liée au naturalisme ancien avec une provocation plus marquée et une harmonie et un élan nouveaux dans les figures.

L'harmonie gupta unie, dans l'art d'Ajantâ, à la grâce d'Amarâvatî, donne une triple flexion moins accentuée sur des formes idéalisées, moins opulentes, où une détente nou-

velle, fléchissante, — lassitude abandonnée — est liée à l'équilibre d'un repliement sur soi-même (Pl. XIII et XIV). Nous tenterons plus loin, à propos des rapports entre la peinture et la littérature au temps d'Ajanîâ, de dégager tout ce qu'exprime cette triple flexion à une des plus belles époques de l'art de l'Inde.

Dans l'art d'Ellorâ et d'Elephanta, l'évolution déjà indiquée donne au hanchement moins de grâce et plus de force, tout en lui conservant son équilibre (Pl. XV).

Plus tard, dans le sud, les figures, un peu froides d'abord, se dessèchent assez vite avec un goût de violence et de mouvement. Le Çiva dansant montre ces tendances nouvelles en gardant son équilibre ; ailleurs, c'est une surcharge de décoration : animaux cabrés, etc. Dans cette évolution, le triple mouvement s'exagère, se tend, devient parfois un simple hanchement sans flexion qui se durcit vite (Pl. XVI, D). Dans le nord, au contraire, c'est la souplesse qui domine, dans les scènes érotiques des temples surtout, en une triple flexion marquée, mais qui, cependant, est douce et gracieuse. De ces figures (Bhuvaneçvara, Konarak, Khajurâho), se dégage un charme profond (Pl. XVI, E), mais leur grandeur a disparu et elles tendent à devenir mièvres. Bientôt elles se figent et se pétrifient ; le triple mouvement, svelte et gracieux, se durcit avec elles comme les bijoux, qui ne tombent plus d'après les lois de la pesanteur, mais dessinent des lignes de décorations. C'est ce tribhanga qui, par le Népal, pénétrera au Tibet où il se maintiendra jusqu'à nos jours.

Comme l'image du Bouddha, la triple flexion va nous montrer les lignes d'expansion de l'art de l'Inde. Vers le nord, nous trouvons le tribhanga gupta et celui d'Ajanîâ en Asie Centrale, à Dandân-Uiliq (CCCVII, fig. 283), en Chine au T'ien-long-chan, au Japon à Hôryûji. Transformé et plus tardif, nous le rencontrons sur les figures de tendance indienne de Touen-houang, aux confins de la Chine. Svelte et durci, plus

tardif encore, il pénètre au Népal et au Tibet. Dans toutes ces régions d'Asie centrale et du Tibet où nous voyons, aux influences gréco-bouddhiques attardées, se mêler la triple influence de la Perse, de la Chine et de l'Inde, le *tribhanga* marque l'apport indien, accompagne le style indien et se propage ainsi avec certaines vagues d'influence jusqu'en Chine et au Japon.

Sur la route maritime, le *tribhanga* indique également l'influence de l'Inde. Il marque aussi, — et ceci est particulièrement important, — par sa disparition, la réaction des influences locales. Ces arts, en s'éloignant des prototypes indiens qui leur ont donné naissance, rejettent peu à peu les figures hanchées et multiplient les figures droites et hiératiques. Cette évolution se retrouve dans tous les arts de l'Insulinde et de l'Indochine, plus ou moins accentuée et plus ou moins rapide suivant la force créatrice personnelle de chacun d'eux. Les styles les plus anciens emploient également des figures droites, mais, comme l'art de l'Inde, ils les encadrent généralement de figures hanchées ; plus tard, les figures hanchées, contraires aux tendances locales, sont rares ou disparaissent complètement.

A Java, la différence entre les deux grandes périodes est très nette ; dans la première (art de Java central, VIII^e-X^e siècles), le triple mouvement est constamment représenté et le lien avec l'art de l'Inde souligné par la ressemblance de la figure hanchée du *Candi Pavon* (Java) et de la *Gangâ* hanchée de *Besnagar* (Inde) (CCCVII, fig. 177) ; dans la seconde (Java oriental, VIII^e-XV^e siècles) les figures droites et hiératiques sont particulièrement fréquentes, et le hanchement devient exceptionnel.

Dans l'art de *Dvâravati* (ancien Siam), les figures bouddhiques, venues de l'art *gupta*, présentent le *tribhangâ* dans les Bouddhas de *Prei Krabas* trouvés au Cambodge, mais qui se rattachent à l'art ancien du Siam. Assez vite, ces figures tendent à la frontalité. Le hanchement parfois se maintient

cependant, maladroit, exagéré, comme ne répondant plus aux exigences profondes de l'art qui l'emploie, même sur des sculptures de style brahmanique qui paraissent copiées sur des statues préangkoriennes, hiératiques et droites, du Cambodge.

Dans l'art khmer proprement dit, l'évolution est plus rapide encore. Seules, les statues de petite taille, statues féminines principalement, qui semblent être les plus anciennes de l'art préangkorien, sont nettement hanchées, et ce hanchement est déjà un hanchement durci dont le mouvement ne se propage pas à travers le corps. Dès les grandes statues entourées d'un arc de soutien de l'art préangkorien (vii^e siècle), le hanchement n'est presque plus perceptible et les statues khmères deviennent droites et hiératiques, observant la loi de frontalité, aspect qu'elles garderont à travers tout l'art khmer où la triple flexion est ainsi presque inconnue. Nous trouvons là un exemple frappant d'influences indiennes vite rejetées par un art très personnel.

CHAPITRE IV

ÉVOLUTION DE L'ART DE L'INDE

En réunissant les diverses lignes d'évolution que nous avons suivies successivement, l'art de l'Inde se présente à nous de la manière suivante.

Avant l'art indien proprement dit et la civilisation indienne (transmigration, évation du *Samsâra*, bouddhisme, etc.), à l'époque préaryenne, se développe, dans la vallée de l'Indus, un art (Mohenjo-Daro et Harappâ) qui semble se rattacher au grand groupe susien et sumérien (Pl. I) : cités importantes, cachets nombreux, sculptures, poteries, bijoux, etc.

C'est vers le III^e siècle avant l'ère chrétienne qu'apparaît l'art indien proprement dit. Son apparition brusque vient peut-être du passage du bois aux matériaux durables, mais il semble n'avoir pas un très long passé. A un art local s'opposent les apports du dehors. L'art local est représenté, en architecture, par la construction imitant le bois (colonnes octogonales sans chapiteau ni base, lucarnes en fer à cheval, corniches à gradins et balustrades, etc.) (Pl. II); en sculpture, par un naturalisme plein de verve qui simplifie les formes et reste en contact direct avec le réel (Pl. VI; VIII, A; IX, A); en iconographie, par une iconographie bouddhique où les symboles (Pl. VI) et les représentations de *jâtaka* (Pl. IX, A) sont constants, mais où le Bouddha n'est pas représenté (Pl. VI); en décoration, par de lourdes plantes aquatiques en haut relief, fleurs épanouies et fleurs à guirlandes pendantes,

(Pl. V, B). L'art importé introduit en architecture le chapiteau en cloche (Pl. VIII, B) et les animaux adossés; en sculpture, une technique parfaite et des animaux fantastiques traités parfois d'une manière froide et académique; en décoration, des motifs divers : lions, griffons, guirlandes, palmettes, etc. (Pl. V, C). Ces deux courants paraissent d'abord séparés, puis unis, l'aspect général demeurant foncièrement indien (Pl. VI). Aux portes du grand *stûpa* de Sanchî, sur des piliers, les deux décorations se rencontrent (Pl. V, B et C) et, sur un autre pilier du même ensemble représentant les cieux superposés, alternent les deux architectures : palais aux colonnes octogonales sans chapiteau ni base, surmontées d'une corniche avec lucarnes en fer à cheval et palais aux colonnes à chapiteaux persépolitains en cloche, surmontés d'animaux adossés (Pl. V, A).

En architecture, l'union des deux courants paraît être réalisée dans la caverne de Kârli (1^{er} siècle de notre ère?) (fig. 3). Le courant local et son naturalisme se maintient dans la sculpture de l'école de Mathurâ.

Parallèlement à l'art de Mathurâ se développe, dans le nord-ouest, l'art gréco-bouddhique (1^{er} siècle avant Jésus-Christ au v^e siècle de notre ère?) qui, plus hellénistique qu'indien (Pl. VII, A ; VIII, C et D ; X), illustre tout d'abord des sujets bouddhiques par des poncifs hellénistiques d'Asie (Pl. VII, A ; X) et s'oppose à l'art foncièrement indien, vivant et direct, de Sanchî, de Kârli et de Mathurâ ; mais une jeunesse nouvelle semble progressivement s'infuser en lui et tendre vers la constitution d'un art autonome (Pl. VIII, C et D). L'apport étranger apparaît, en iconographie, avec la création d'un type du Bouddha (Pl. VII, A) qui entraîne la création d'une iconographie nouvelle où le Bouddha figure et où sa mort même est représentée.

L'influence de l'art gréco-bouddhique semble avoir été presque nulle dans le domaine de l'architecture et de la déco-

ration, sauf sur le court style du Cachemire. En sculpture, en peinture ainsi qu'en iconographie au contraire, cette influence paraît avoir été considérable. L'art gréco-bouddhique s'étend sur une partie de l'Afghanistan actuel d'où, plus tard, il gagnera l'Asie Centrale. Dans l'Inde, sculpture et iconographie gréco-bouddhiques pénètrent d'abord l'art de Mathurâ (nord de l'Inde), puis l'art d'Amarâvati, influence diffuse; plus tard, dans l'art gupta du nord (Pl. VII, E), se continue l'influence plus directe; cette influence est un ferment nouveau que reçoit l'art de l'Inde sans rien perdre de sa personnalité.

Parallèlement à l'art gréco-bouddhique et à l'art de Mathurâ, bien que, peut-être, dans son ensemble, un peu plus tardif que ce dernier, se développe, dans le sud, l'art d'Amarâvati (II-IV^{es} siècles; Pl. IX, B, et XVI, C). C'est un art où les diverses tendances anciennes se mêlent, où les diverses iconographies coexistent, où l'idéalisation des figures d'Ajantâ commence à se faire sentir, où un sens étonnant du mouvement surgit. Mais ces tendances si diverses forment un ensemble homogène, original, vivant et profondément indien.

Cependant, l'architecture et la décoration évoluent. Les *stûpa* et les *dâgoba* s'élèvent; leurs parties hémisphériques prennent peu à peu la forme d'une cloche; leur surface se couvre de sculptures (Pl. III, B). Le chapiteau s'étrangle (fig. 4); les motifs décoratifs se transforment.

L'art dit « classique » est d'abord représenté, sorte de prélude, semble-t-il, par les figures bouddhiques (gupta) (Pl. VII, E), issues, quant à leurs éléments, de l'art gréco-bouddhique, mais qui présentent un aspect général indien où dominant l'équilibre, l'harmonie, la souplesse et la sérénité (V^e siècle?).

L'art de l'Inde, à cette époque, ne reçoit guère d'influences du dehors; il tend à se refermer sur lui-même, à s'épanouir, à agir vers l'extérieur. Dans une première période du style

classique (que nous avons nommée art d'Ajanlâ) s'unissent, en peinture comme en sculpture (Pl. XI-XII-XIII-XIV), l'harmonie gupta et la grâce sinueuse d'Amarâvatî. Le naturalisme a disparu; une détente nouvelle s'est insinuée et la représentation de la vie journalière a fait place à une ambiance idéalisée de contes de fées. Les Bouddhas ne sont plus couverts que d'une étoffe mince et transparente, sans plis (Pl. III, A).

Plus tard, en succédant à l'art d'Ajanlâ, une seconde période de l'art classique, que nous avons désignée sous le nom d'art d'Ellorâ (VIII^e-X^e siècles ?) (Pl. XV) présente un aspect nouveau. L'accent devient plus brahmanique que bouddhique; l'harmonie et la souplesse demeurent, mais la puissance remplace la grâce; le surhumain apparaît; les personnages principaux grandissent et se présentent sur un fond dégagé. Une sculpture analogue, mais où les figures sont plus élancées et plus froides, existe dans le sud, à Mavalipuram.

L'architecture et la décoration ont évolué: grandes lucarnes ornées, corniches à *kûdu*, chapiteau à turban, soutiens d'architraves allongés, colonnes et piliers où une étonnante fantaisie multiplie les combinaisons d'éléments (fig. 5 à 8 et 10 à 15); des bas-reliefs représentant des scènes remplacent souvent d'anciens motifs décoratifs. Les édifices construits en matériaux durables apparaissent: cellas de pierres carrées ou allongées (fig. 19 et 20) ou tours de brique (fig. 23) qui se développent et se haussent.

Au sud, la cella se hausse encore (*vimâna*) (fig. 21), puis s'aplatit (*gopura*) (fig. 22) et l'architecture aboutit à une sécheresse, à une surcharge progressive. Au nord, la tour, accompagnée d'édifices plus petits, s'élève et sa ligne s'infléchit (fig. 24), puis se dessèche. En sculpture et en iconographie, la froideur de Mavalipuram se maintient dans le sud, puis cède devant la violence, la frénésie, la tension, les lignes accentuées qui se durcissent (Pl. XVI, D); cependant qu'au nord (Pl. XVI, E), à la grandeur succède une grâce un peu

mièvre (scènes érotiques, etc.), grâce qui se dessèche à son tour et se pétrifie au Bengale, puis au Népal et au Tibet. Les invasions musulmanes font naître et se développer un art indo-persan dont nous n'avons pas à parler ici. Le terrible et le violent, qui se sont introduits dans la littérature et dans diverses formes religieuses, trouvent leur réalisation en art dans certains aspects du style dravidien du sud, dans les tendances tantriques du çivaïsme du nord et dans le bouddhisme tibétain influencé par le tantrisme.

De grands courants d'influences se dessinent vers la Chine au sud par la route maritime, au nord par la route de la Soie. Les arts de la route maritime semblent naître d'un apport indien dont ils se dégageront assez vite : art de Dvâravati (ancien Siam), continuant surtout les traditions bouddhiques gupta, art khmer (ancien Cambodge) qui s'individualise rapidement, art du Champa (ancien Annam), art javanais qui semble lié au style des anciennes cavernes d'Ellorâ et au style du Bengale. Ces arts agissent les uns sur les autres, et les influences s'entre-croisent. Partout, c'est la même évolution plus ou moins rapide et accentuée. Ces arts s'individualisent vite et deviennent autonomes ; ils s'éloignent de l'art indien, se hiératisent, perdent de leur perfection, de leur grâce et de leur beauté en abandonnant le hanchement, symbole de l'Inde, mais gagnent une vie et une vigueur nouvelles en entrant davantage en contact avec les traditions locales. Dans l'art du Champâ, les styles de Đông Duong et les styles tardifs s'opposent, semble-t-il, au style de Mi-son. Dans l'art khmer, bien que l'évolution soit continue, l'art angkorien contraste déjà avec l'art préangkorien et, à l'époque du Bâyon (fin du ^{xii}^e siècle), un art moins parfait se tourne vers l'observation de la vie locale. A l'art de Java central (^{viii}^e-^x^e siècles) s'oppose l'art de Java oriental (^{xiii}^e-^{xv}^e siècles), avec sa décoration particulière et ses figures de profil apparentées aux Wayangs. A Dvâravati, l'évolution est semblable, bien que

moins sensible, l'invasion des Thaïs, qui étend son influence autour du Siam, créant, à partir des ^{xiii}^e-^{xiv}^e siècles, un art différent, continuation des traditions précédentes transformées, qui se dessèche et se répète sous des formes à peine dissemblables en Birmanie, au Siam, au Cambodge et au Laos.

Cependant, par le nord, en suivant la route de la Soie, l'action de l'art gréco-bouddhique transformé atteint peut-être la Chine des Weï. L'influence de l'art gréco-bouddhique tardif et de l'art gupta, puis les influences d'Ajantâ s'étendent en Afghanistan et se propagent, sans aucun doute possible, un peu plus tard, en Chine, où elles transparaissent à Yun-kang et à Long-men et dominant au T'ien-long-chan. L'influence d'Ajantâ s'exerce également sur l'Asie Centrale et le Tibet et gagne Horyujî, au Japon. Cependant, en Asie Centrale, se croisent et se mêlent, avec les survivances gréco-bouddhiques, les triples influences de l'Inde, de la Perse et de la Chine; l'art tend à prendre un aspect autonome, mais ne se maintient pas, semble-t-il, au delà du ^x^e siècle. Au Tibet, au contraire, ce sont des œuvres tardives (peintures surtout et bronzes), qui nous montrent d'anciennes influences indiennes et chinoises auxquelles certains aspects persans viennent peut-être se mêler. L'action de l'Inde, qui s'exerce plus sur les personnages que sur les fonds, présentent des vagues d'influence successives : art d'Ajantâ, art du Bengale, miniature rajpute, et les traditions les plus anciennes, celles d'Ajantâ, se maintiennent, étonnamment fidèles, presque jusqu'à nos jours, frigorifiées en quelque sorte en cet étonnant pays.

CHAPITRE V

L'ESTHÉTIQUE INDIENNE, LES FRESQUES D'AJANTA ET LE THÉÂTRE SANSKRIT

En achevant cette étude sur l'art de l'Inde, nous voudrions tenter de saisir certaines particularités de son génie en étudiant, à l'apogée de cette civilisation, les rapports de son art avec la littérature qui lui est contemporaine.

Nous allons ainsi essayer de dégager les liens qui existent entre les fresques d'Ajantâ et la poésie ainsi que le théâtre sanskrit. Cette poésie et ce théâtre sont surtout liés à la peinture, et c'est au début de l'époque dite « classique » que cette union paraît surtout marquée; or, il existe justement, de cette époque, un ensemble de peintures heureusement conservées, dans les cavernes 1, 2, 16 et 17 d'Ajantâ. Certaines de nos observations s'étendront certes dans le domaine de l'art au delà d'Ajantâ et ne s'appliqueront pas seulement au théâtre sanskrit classique. Mais c'est surtout dans les fresques d'Ajantâ, aussi bien dans la composition des scènes que dans le traitement des personnages isolés, que nous trouverons l'union de l'équilibre et de la sérénité harmonieuse, classique en quelque sorte, avec la souplesse et une étonnante fluidité des lignes, union de contraires à la fois très accentués et intimement mêlés, qui est peut-être la marque distinctive du génie de l'Inde (Pl. XI-XII-XIII et XIV).

On rencontre également cette opposition et cette union en musique. En face d'une armature rigide et de règles strictes qui construisent les modes, indiquent les notes sur lesquelles

on doit appuyer ou qui sont supprimées et précisent les ornements nécessaires pour chaque ambiance, de nouvelles prescriptions rétablissent la souplesse. Certaines notes doivent être supprimées à la montée, mais on peut passer sur elles légèrement à la descente; il existe plusieurs manières d'arriver sur telle ou telle note; ailleurs, on a le choix entre plusieurs fantaisies ou plusieurs ornements. Ainsi se rétablit la fluidité de la ligne musicale.

La langue littéraire, le sanskrit, nous présente un phénomène analogue. C'est un système de construction fort élaboré et les racines ont une grande importance, racines que les préfixes et suffixes viennent habiller d'une manière très stricte. Il est difficile de rencontrer une langue plus rationnelle, plus rigoureuse, plus construite. Tout semble d'abord organisé pour donner à l'esprit le maximum de satisfaction dans l'équilibre intellectuel. Mais, enveloppant cette construction, apparaissent les règles d'euphonie destinées à l'assouplir. Les mots se déforment suivant ce qui les précède et ce qui les suit; les voyelles qui se rencontrent se mêlent, se transformant ou s'allongeant; des mots se réunissent ainsi. La phrase devient continue, soulignée par le rythme chantant des longues et des brèves; duretés et coupures brusques ont disparu. La ligne, ici encore, est devenue fluide et souple; le squelette demeure, mais, le recouvrant, telle une chair vivante, est la sonorité de la phrase flexible.

Il en est de même dans les peintures d'Ajantâ. Les scènes, admirablement composées ne sont pas séparées les unes des autres par ces implacables lignes droites qu'on rencontre souvent dans les fresques italiennes, à l'Arena par exemple. Entre une scène et celle qui suit, pas de scission; elles communiquent et, tout d'abord, il se dégage pour le visiteur une impression de confusion; le mur, d'une extrémité à l'autre, semble couvert par une scène unique aux trop multiples personnages. Comme la longue ligne musicale, assouplie par les possibilités

diverses parfois laissées au musicien, comme la longue phrase du sanskrit rendue continue par les mots qui s'unissent selon les règles d'euphonie, le long espace de muraille ne forme qu'un seul ensemble sans coupure. Mais celui qui sait voir s'aperçoit vite que les scènes se referment aussi sur elles-mêmes, qu'elles se distinguent non par leurs limites — elles n'en ont pas — mais par leurs centres (Pl. XI et XII). Les personnages principaux sont groupés et des personnages secondaires les encadrent. Le hanchement permet de clore chaque scène sans brutalité (Pl. XI, en haut à droite). La porteuse d'un chasse-mouches en queue de yak (Pl. XII en haut, à gauche) peut ainsi, par son triple mouvement et son visage tourné vers les personnages principaux de la scène, ramener le regard vers le centre de la composition. Ailleurs (même scène, sur la droite), la fin d'une scène est marquée par un couple, entre des colonnes, qui équilibre les groupes. Un personnage de dos (Pl. XII en bas, à gauche) sépare deux compositions superposées et dirige l'attention vers les personnages principaux de l'ensemble dont il fait partie. Contiguës souvent, mais tournées d'un autre côté, d'autres figures commencent la scène suivante. Aucune répétition mécanique, une fantaisie qui n'exclut pas la composition et un étonnant balancement des personnages. On passe sans difficulté, par un mouvement continu, d'une scène à une autre dont les éléments viennent se grouper autour d'un centre nouveau. Ainsi, en peinture comme en musique et comme dans la langue, nous retrouvons l'équilibre composé de chaque partie et la souplesse sans heurt de l'ensemble.

Au théâtre, les groupements sont également très étudiés et le passage d'une scène à une autre très souple. Aucun théâtre n'est plus plastique que le théâtre sanskrit du temps d'Ajantâ. Il est consacré presque tout entier à la peinture de l'amour et c'est lui qui peut nous permettre, non de comprendre les histoires représentées sur les murs des cavernes, mais de sentir

l'ambiance qui s'en dégage, ambiance si différente de celle de l'art qui précède, ambiance de vie idéalisée, raffinée et amoureuse qui se retrouve au théâtre. La pièce sanskrite est divisée en un assez grand nombre d'actes et chacun d'eux, dans sa plus grande partie, n'est en général qu'une longue scène plastique, un groupement heureux, immobile, comme un tableau vivant dont les personnages s'entretiendraient entre eux : première rencontre, scène d'amour, souffrance de l'abandonnée qui est surprise à peindre l'image du bien-aimé (Ratnâvali, acte II), héros ou héroïne, malade d'amour, soigné par le confident ou par la suivante (Çakuntalâ). Le héros et le bouffon son confident d'une part, l'héroïne et sa confidente d'autre part, s'équilibrent souvent. Parfois, l'un de ces groupes, caché, épie l'autre (Vâsavadattâ, acte IV ; Çakuntalâ, acte III). Il semble que l'auteur ait voulu qu'un harmonieux ensemble de personnages reste un long moment sans bouger devant les spectateurs. Dans la plus connue des pièces sanskrites, Çakuntalâ, sept scènes principales, scènes plastiques, correspondent aux 7 actes : rencontre du roi et de Çakuntalâ ; conversation du roi et de son confident ; maladie d'amour de Çakuntalâ que le roi, caché, découvre, et s'aguerison ; départ de Çakuntalâ et ses adieux ; entrevue de Çakuntalâ et du roi qui ne la reconnaît pas ; regret du roi qui se souvient de Çakuntalâ devant son portrait ; rencontre du roi et de Çakuntalâ, la malédiction étant dissipée.

Dans le théâtre sanskrit, l'action et les scènes de mouvement sont, le plus souvent, rejetées dans un prologue où elles ne sont que contées et, pour passer d'un lieu à un autre et du prologue au groupement plastique, quelques pas des acteurs suffisent.

On le voit, le théâtre présente à la fois un accent très marqué sur la composition des groupes qui se maintiennent immobiles longtemps (scènes plastiques) et une extrême souplesse dans le passage d'une scène à une autre. On saisit le rapport avec la composition des fresques, rapport qui fait songer à une influence du théâtre sur la peinture ou de la peinture sur le théâtre.

Ce sens plastique du théâtre sanskrit se fait jour également dans les stances descriptives. Des stances en vers parsèment le texte et sont très souvent consacrées à décrire la beauté de l'héroïne et du héros, leurs attitudes ou leurs jeux (Çakuntalâ, acte I, acte III, etc.). Parfois, c'est avant leur entrée en scène que les personnages sont ainsi dépeints. Nous sentons bien que ce qu'évoquent ces stances, ce sont les attitudes souples et raffinées des fresques. Le théâtre sanskrit se compose de personnages conventionnels et typiques à la fois, qui s'éloignent du réalisme et ont le charme des contes de fées ou de la comédie italienne : héros, héroïne, confidente et confident. Ce dernier est également le bouffon ; il est à la fois gourmand, peureux, et son cœur éclate de curiosité comme la grenade arrivée à maturité. La même ambiance et des types analogues se retrouvent dans les peintures : pas de réalisme, pas de jeu de physionomie exprimant douleur ou joie, mais des types idéalisés dans la beauté (héros et héroïne), comme dans le grotesque (nains du palais, etc.) et une technique qui se sert des lignes et des attitudes plutôt que de l'expression des visages.

A certaines peintures d'Ajantâ semblent s'appliquer les descriptions de peintures que nous trouvons au théâtre, descriptions de la salle des fresques du palais qui mentionnent justement les personnages consacrés que nous venons de citer. C'est ainsi que le bouffon dit au héros : « O roi, que vos yeux » « contemplent. Sur le mur orné de la chambre intérieure de » « cristal, le roi est représenté jouant aux dés avec la reine. Là » « est Nâgavali, la porteuse de la boîte à bétel ; là est Prabhan- » « janika, qui balance le *cori* (chasse-mouches) ; là est le nain » « Nâgarakanthaka et voici Taparakarna le singe » (Viddhaçâlabhânjika) : Ailleurs, la porteuse de chasse-mouches est décrite portant son chasse-mouches sur l'épaule ; ailleurs, le bouffon parle d'une jeune femme cachée derrière les colonnes. Des descriptions nous peignent les pavillons destinés aux plaisirs, où fument les parfums d'aloès, où des guirlandes de perles sont

suspendues à des colonnes (*Priyadarçika*, acte III) où s'abattent des colombes, où de précieuses couches sont préparées; ailleurs encore, ce sont des descriptions de scènes de danse. Sur les fresques d'*Ajantâ*, nous voyons ces pavillons aux guirlandes de perles, le roi et la reine sur des couches précieuses (Pl. XII), la scène de danse (Pl. XII, en bas à droite), la jeune femme cachée derrière des colonnes (Pl. XII, à droite), la porteuse de chasse-mouches, son chasse-mouches sur l'épaule, (Pl. XII, à gauche), la porteuse de boîte à bétel (Pl. XI, en bas à droite?). Au théâtre et sur les murs couverts de fresques, c'est toujours la même ambiance de conte d'amour dans un pays merveilleux et irréel.

L'importance de l'art plastique, son lien avec la poésie sanskrite et le théâtre nous sont prouvés également par la mention constante de la peinture dans ce théâtre et cette poésie. Nous venons de voir décrites ces salles ornées de fresques. Au début du « Petit chariot de terre cuite », le bouffon, gourmand, se compare, picorant à droite et à gauche, à un peintre au milieu de ses pots de couleurs. Le portrait du héros ou de l'héroïne figure bien souvent au théâtre : dans un mariage, l'époux, ou l'épouse, s'il est trop éloigné pour se rendre à la cérémonie, peut être représenté par son portrait (*Vāsavadattâ*, acte VI); c'est la vue d'un portrait qui parfois fait naître l'amour du héros ou de l'héroïne; enfin, le roi qui, par suite d'une malédiction, a laissé partir *Çakuntalâ* (*Çakuntalâ*, acte VI) se lamente devant son image qu'il est en train de terminer et que son confident décrit, etc. Ces figurations ne sont pas des portraits dans le sens que nous donnons à ce terme; jamais, semble-t-il, ne sont représentées des imperfections individuelles, marques personnelles qui permettent d'isoler un être particulier hors du type général auquel il appartient; c'est plutôt par la perfection même de la beauté que le héros reconnaît l'héroïne ou l'héroïne le héros.

La poésie sanskrite revient sans cesse sur la description de

la femme et cette description paraît s'appliquer aux figures féminines d'Ajantâ. Elle a pris, disent les textes, aux gazelles ses yeux craintifs et mouvants qui s'allongent démesurément et sinueusement jusqu'aux oreilles, yeux aux larges pupilles, au regard oblique, protégés par de larges sourcils dont la courbure élégante est celle de l'arc; le bleu de ses yeux fait pâlir celui des lotus; à côté de ses lèvres, rouges comme le fruit du bimba, le corail paraît blanc; ses cheveux sont pareils au noir bleuté du nuage, à celui de l'essaim d'abeilles et ainsi est son sexe; son teint surpasse l'or, son visage a l'éclat de la lune et aussi son corps frotté de safran; son cou a la souplesse de la conque; elle plie sous le poids de ses seins pareils à des cruches d'or renversées égalant en beauté la bosse frontale de l'éléphant, seins si proéminents qu'ils s'avancent jusqu'à lui cacher son nombril; sa taille a la souplesse du léopard: elle est si fine, qu'elle peut tenir dans le poing d'un enfant, et ses hanches, pareilles à des roues de char, sont si larges que deux bras ne peuvent les étreindre; sur son ventre sont trois plis et ses jambes ont le renflement des carquois (d'après Bhartrihari, Dandi, etc.). Cet idéal nous présente, en traits un peu exagérés et peut-être tardifs, une esthétique qui répond à celle d'Ajantâ (Pl. XIII). Ces figures féminines, nous le voyons par les textes comme par les fresques, sont souvent ornées de guirlandes de fleurs et de bijoux. Leurs chevilles sont encerclées d'anneaux (*nupura*), la frange des ceintures à grelots s'étale sur le méplat de leurs hanches, des guirlandes de perles rehaussent le charme de leurs seins, des anneaux ornent leurs bras, des bracelets leurs poignets, des boucles leurs oreilles, un diadème leurs cheveux (d'après Priyadarçika, acte III). Ainsi leur marche est enveloppée de tintements auxquels répondent, disent les textes, ceux des guirlandes de perles suspendues aux colonnes d'or.

La souplesse et l'équilibre unis qui nous ont paru être la caractéristique de la musique de l'Inde comme de sa langue,

de son théâtre comme de sa composition plastique, se retrouvent encore ici dans ces figures féminines et dans leurs mouvements où souplesse, fléchissement et lassitude s'unissent à l'harmonie. Aux lianes qui se balancent au souffle du vent, dit la poésie sanskrite parlant de la femme, elle a pris la souplesse de son corps et la grâce de ses gestes; sa démarche nonchalante et balancée, ralentie par l'ampleur des hanches. est celle des flamants; ses yeux mouvants sont ceux des gazelles; ses bras sont des rameaux flexibles; son cou, pareil à celui du pigeon, est penché de côté; ses mains se réunissent en coupe pour la salutation; sa voix est celle du *kokila* (d'après le *Raghuvamça*, VIII, 58, etc.). La lassitude de la saison chaude ajoute à sa grâce, mais « la chaleur ne produit pas, chez les jeunes femmes, une langueur si séduisante » (*Çakuntalâ*, acte III); les gouttes de sueur qui suivent la volupté des sens sont une guirlande pour elle et ses yeux mi-clos brillent, « la fatigue lui donne un aspect plus charmant encore ». Amoureuse, elle parle lentement, lentement.

C'est cette lassitude qui si facilement fait que le corps dessine cette triple flexion, ce *tribhanga*, que l'art indien a donné à ses plus belles figures à travers toute son évolution (Voir p. 438). Dans le *tribhanga*, fléchissement et équilibre sont unis. Les figures féminines d'*Ajantâ*, par leur souplesse et leur grâce nonchalante, semblent indiquer la donation de soi, la volupté et la langueur; par leur équilibre qui paraît souvent un mouvement de recul, elles expriment, semble-t-il, la pudeur qui fait se replier en quelque sorte l'être sur lui-même. Cette union des contraires qui nous paraît caractériser les plus grandes œuvres d'art et qui est ici, d'une part, élan et donation de soi, d'autre part pudeur (Pl. XIII), nous l'avons sentie dès notre premier contact avec les figures féminines d'*Ajantâ*. Nous avons pu craindre un moment que notre imagination ne nous égare, mais les textes sont venus confirmer après coup l'impression produite : « Mon corps, dit *Çakuntalâ*,

va en avant et mon esprit, qui n'est pas d'accord avec lui retourne en arrière » ; le roi, parlant de Çakuntalâ, précise : « l'amour ayant son essor arrêté par la retenue n'est ni montré ni caché par elle » ; au sujet d'une autre jeune femme, un poète dit : « dans son corps défaillant, l'amour et la honte se font équilibre aux deux extrémités de l'âme » (Tiruvalluva), une autre est « pleine de pudeur en même temps qu'agitée par le désir ». Fuites et retours précipités, coquetterie et tendresse sont constamment exprimés par le théâtre et la poésie ainsi que par la peinture. Le regard de l'héroïne est à la fois pudique et passionné, sa voix est tantôt douce, tantôt ardente ; en elle sont la joie et la crainte ; elle est emportée tantôt par la hardiesse, tantôt arrêtée par la modestie, tantôt stimulée par le désir, tantôt effarouchée par la crainte. Dans le « Nâgânanda », si la traduction est exacte, les indications scéniques elles-mêmes soulignent ces oppositions : l'héroïne regarde le héros « avec un mélange de désir et de pudeur », « avec un mélange de joie et de pudeur » ou, en quittant la scène, elle « jette un regard à la fois pudique et passionné ».

Cette union, dans les personnages isolés, de l'équilibre et de la souplesse qui amène souvent au fléchissement du tribhanga n'exprime pas seulement l'amour charnel, même sous sa forme raffinée ; nous la voyons dans les personnages volants et prosternés ; nous la retrouvons dans les grands bodhisattvas de la caverne 1 d'Ajantâ (Pl. XIV). Dans le fond de cette caverne, leur hanchement sert à encadrer le sanctuaire sans le borner avec brutalité, comme le hanchement des porteuses de chassemouches délimitait les scènes sans les séparer des suivantes. Ils sont hanchés vers l'extérieur, la tête tournée vers le sanctuaire, ramenant ainsi le regard vers lui. Ces figures de bodhisattvas sont proches des figures féminines, car, à l'époque d'Ajantâ, les figures des deux sexes se ressemblent, nouvelle forme de l'union des contraires déjà signalée. A presque toutes les grandes époques d'équilibre artistique : Grèce du v^e siècle,

xiii^e siècle français, Renaissance italienne, art indien classique, art khmer du Bayon, etc., se retrouvent force et équilibre masculins, grâce et souplesse féminines unis dans des personnages de sexe indéterminés sans que ces tendances esthétiques profondes soient forcément liées à une déviation des mœurs dans le domaine sexuel. Chez les bodhisattvas d'Ajanîa, l'ampleur, l'équilibre des volumes, le traitement si large des ombres et des lumières est joint au fléchissement du tribhanga ; à l'expression de sérénité des visages semble mêlée une expression de mélancolie et de tendresse profonde. Ce qui est, chez l'amoureuse, pudeur et élan unis, semble être, chez eux, le détachement complet du monde extérieur, le repliement sur soi-même dans l'équilibre et la sérénité de la méditation, intimement mêlé à la compassion infinie, à la tendresse, à l'amour qui s'épand vers tous les êtres qui souffrent.

Plus tard, en littérature comme en art, nous retrouverons les mêmes tendances avec un goût pour la grandeur et aussi, bientôt, pour la frénésie et l'horreur. Kâlidâsa était toute grâce et toute mesure ; Bhavabhûti, qui vient ensuite, nous montrera déjà, dans son théâtre, des évanouissements fréquents et un goût pour le dramatique violent ; plus tard encore, les scènes dans les lieux de crémation, les combats terribles se multiplieront. En art, les mêmes tendances se rencontrent, nous l'avons déjà indiqué, dans la scène de Visnu déchirant l'impie (Voir p. 428) ; elles existent également dans l'enfer d'Angkor Vat (Cambodge, xii^e siècle), aux mouvements frénétiques et aux supplices variés, qui s'oppose à la douceur de l'enfer de Borobudur (Java, viii^e siècle) ; nous les voyons également dans l'art dravidien, dans les représentations de Kâli, dans le tantrisme tibétain (étreintes furieuses avec la Çakti, emblèmes sanglants, crânes), etc. Peut-être ces tendances, en littérature comme en art, sont-elles analogues au goût morbide qui se développe à la fin de notre moyen âge et auquel nous devons les danses macabres et les statues des tombeaux dévorées par les vers.

CONCLUSION

En commençant ce livre, nous avons mis en garde le lecteur contre une conception simpliste de l'indianité ; nous avons dit et répété que l'Inde est, à tous égards, un chaos. Le caractère sommaire de l'exposé nous a contraint à présenter, comme beaucoup plus simples qu'ils ne sont, les faits, les problèmes, les facteurs multiples dont le faisceau constitue la civilisation indienne. Rappelons, en terminant, que ce qui donne une forme à toute cette diversité, à tout ce devenir, c'est le classicisme brahmanique.

L'imposition de cette forme à la matière « hindoue » n'a jamais été assez puissante pour créer soit de l'uniformité, soit de la tyrannie. L'emprise de la caste sacerdotale n'a pas plus étouffé les autres castes ou les sectes variées à l'infini, que la littérature sanskrite n'a entravé d'autres moyens d'expression ; et l'unité du style plastique n'a été qu'un idéal, tout comme la validité de la loi écrite. La vie déborde les formules ; elle ne cesse de proliférer en frondaisons capricieuses, ainsi qu'elle perpétue des types archaïques, depuis longtemps dépassés, parmi des types plus récents, plus évolués. Il arrive à la « jeune Inde » contemporaine de tenir pour « largeur d'esprit » — entendue au sens de libéralisme — ce qui est, à vrai dire, indéfinie fécondité de génie.

La décoration, à la fois sculpturale et architecturale, des monuments illustre des procédés de composition pareils à

ceux qui se manifestent dans les systèmes de religion ou de réflexion abstraite. Les documents figurés montrent partout du fouillis, de l'imagination désordonnée, mais entre des dispositifs symétriques; les théories abondent en conceptions fantaisistes, mais classées sous des rubriques auxquelles préside l'analogie. Souvent la richesse passe pour beauté, l'abondance pour vérité. Si nous préférons, nous autres, celles des œuvres où la ligne apparaît plus simple, sachons bien qu'en jugeant ainsi nous procédons en héritiers de l'esthétique ou de la logique grecques, et que, pour autant, nous nous écartons des principes, ici souverains, de l'*alamkāra*.

L'Inde juxtapose et coordonne sans assimiler; de là vient que sa civilisation conserve les éléments barbares plus qu'elle ne les transforme, et les mêle aux élucubrations les plus raffinées. Elle raffole de l'art, sans jamais l'opposer à la nature, sans doute parce que la nature, là-bas, se confond avec l'art par son exubérance créatrice. La foi religieuse, la réflexion philosophique participent de l'art, parce que leur prétention n'est pas de tenir compte d'un réel indépendant de la pensée, mais d'instaurer des modes d'existence grâce à l'activité autonome de l'esprit. En aucun autre foyer humain, la « vie spirituelle » ne fut aussi intense que dans cette civilisation qui n'a presque jamais cru à une âme immatérielle. Ne soyons pas trop surpris à constater que l'Inde fut non moins systématiquement jouisseuse et ennemie de la jouissance, à la façon, pourrait-on dire, de Bhartṛhari : les fanatiques du renoncement ne maîtrisent les forces vitales que pour les mieux posséder, afin de gagner, grâce aux ressources qu'elles assurent si on les concentre, de prestigieux pouvoirs.

Le misérable et le richissime se coudoient, le zèle pour la plénitude et la passion du vide s'affrontent à perpétuité. Prenons-en notre parti sans reprocher à l'Inde son génie démesuré, qui, cependant, procède, nous y avons insisté, selon des « canons d'orthopraxie ». En Grèce, l'ontologie a ses limites, la

nature des essences ; la logique, ses limites, celles que circonscrit la définition. Mais l'Inde se voue à l'illimité parce qu'elle opère toujours, alors même qu'elle cherche à connaître. Quand il lui arrive d'éviter l'anarchie, c'est pour avoir trouvé, dans son action même, des principes d'ordre et des garanties d'objectivité.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- P. MASSON-OURSEL, *Bibliographie sommaire de l'Indianisme*, Isis, n° 8 (vol. III, 2), Bruxelles, 1920.....
 L. SCHERMAN, *Orientalische Bibliographie* (begr. v. Aug. Müller), Berlin, 1887, etc..... **II**

BIBLIOGRAPHIE DE L'INDIANISME

- A. BARTH, *Œuvres, Quarante ans d'indianisme*, Paris, 1914, 1917, 1918, 1927..... **III**
 E. WINDISCH, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, Strasbourg, 1917 ; Berlin et Leipzig, 1920..... **IV**

CATALOGUES DE MANUSCRITS

- [Voir I, sect. I, B.]
 TH. AUFRECHT, *Catalogus catalogorum*, 1891, 1896, 1903..... **V**
 A. CABATON, *Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis de la Bibliothèque Nationale*, I, sanscrits, 1907 ; II, pâlis, 1908 ; III, indiens, indochinois et malayo-polynésiens, 1912..... **VI**

ENCYCLOPÉDIES

- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA..... **VII**
 G. BÜHLER, puis F. KIELHORN, enfin H. LÜDERS et J. WACKER-NAGEL, *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Strasbourg, 1896, etc. ; Berlin, 1920, etc..... **VIII**

PÉRIODIQUES

- Archæological Survey of India..... **IX**
 Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient, Hanoi, 1901, etc. **X**
 Giornale della Società Asiatica Italiana, Florence, 1887, etc..... **XI**
 Hindu Thought..... **XII**
 Indian Antiquary, Bombay, 1872, etc..... **XIII**
 Indogermanische Forschungen (Sprach- und Altertumskunde), 1891, etc..... **XIV**

Journal Asiatique, Paris, 1822.....	XV
Journal of the American Oriental Society, 1843.....	XVI
Journal of the Asiatic Society of Bengal.....	XVII
Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, 1841.....	XVIII
Journal of the Pali Text Society, 1882.....	XIX
Kāvyamāla.....	XX
Journal of the Royal Asiatic Society of G. Britain a. Ireland, London, 1834.....	XXI
Muséon, Louvain, 1881.....	XXII
Ostasiatische Zeitschrift, 1912.....	XXIII
Pandit, Bénarès, 1856.....	XXIV
Revue de l'Histoire des Religions, Paris.....	XXV
Rivista degli Studi Orientali.....	XXVI
Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.....	XXVII
Zapiski vostochnago otdieleniia imperatorskago russkago arheologitcheskago obchtchestva, 1886.....	XXVIII
Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, 1845...	XXIX

INTRODUCTION

Géographie physique.

Mc CRINDLE, <i>Ancient India as described by Ptolemy</i> , Calcutta, 1927.....	XXX
A. CUNNINGHAM, <i>The Ancient Geography of India</i> , London, 1871, et Calcutta, 1924.....	XXXI
N.L. DEY, <i>The Geographical dictionary of Ancient and Mediaeval India</i> , Calcutta, 1899, 2 ^e édit., Cal. Ov., séries 21, 1927.....	XXXII
J. PRZYLUKI, <i>Noms de villes indiennes dans la Géographie de Ptolémée</i> , Soc. Ling., Paris, 27, fasc. 3, n° 83.....	XXXIII
J. STON, <i>Asie des Moussons</i> , Paris, Colin.....	XXXIV

Ethnographie et linguistique.

A. BAINES, <i>Ethnography</i> , VIII, 1912.....	XXXV
<i>Census of India</i> , 1901 et 1911.....	XXXVI
G.A. GRIERSON, <i>Linguistic Survey of India</i> , Calcutta, 1903.....	XXXVII
A. MEILLET, M. COHEN et collaborateurs, <i>Les langues du monde</i> , Paris, Champion, 1924.....	XXXVIII
H.H. RISLEY, <i>The people of India</i> , 2 ^e édit., Londres, 1915.....	XXXIX
G. RUGGERI, <i>Outlines of a systematic anthropology of Asia</i> , Cal- cutta, 1921.....	XL

Prédravidiens.

S. KONOW, <i>Munda</i> , XXXVII.....	XLI
S. LÉVI, <i>Préaryen et prédravidien</i> , juillet 1923, XV.....	XLII
J. PRZYLUKI, <i>Les Udumbara</i> , 1926, XV.....	XLIII
— dans XXXVIII.....	XLIV
P. RIVET, <i>Le groupe océanien</i> , Soc. Ling., Paris, 27, fasc. 3, n° 83.	XLV
W. SCHMIDT, <i>Les peuples môn-khmers</i> , 1907, X.....	XLVI

- SKEAT et BLAGDEN, *Pagan races of Malay peninsula*, 1906. XLVII
 F.-A. UXBOND, *Wanderings. The Munda peoples, a link between Maori and Magyar*, London. XLVIII

Dravidiens.

- J. BLOCH, in XXXVIII XLIX
 G. W. BROWN, *The possibility of a connection between Mitanni and the dravidian languages*, 1930, XVI. L
 R. CALDWELL, *A comparative grammar of the Dravidian or South-Indian family of languages*, 3^e édit., London, 1913. LI
 J. KENNEDY, *The early commerce of Babylon with India*, 1898, XXI, LII
 S. KONOW, *Dravidian*, XXXVII. LIII

Indo-Européens, Aryens.

- H. BRUNNHOFER, *Urgeschichte der Arier in Vorder-und Centralasien*, Leipzig, 1893 ; — *Arische Urzeit*, Berne, 1910. LIV, LV
 A. CARNOY, *Les Indo-Européens*, Bruxelles et Louvain, 1921. LVI
 N. K. DUTT, *The aryanisation of India*, Calcutta, 1925. LVII
 S. FEIST, *Indogermanen und Germanen*, Halle, 1914. LVIII
 R. GAUTHIOT, *Essai de grammaire sogdienne*, Paris, 1914-1923. LIX
 G. GRIERSON et S. KONOW, *Indo-aryan family*, XXXVII. LX
 A. B. KEITH, *Early history of the Indo-Iranians*, Poona, 1917. LXI
 S. KONOW, *The aryan gods of the Mitani people*, Kristiania, 1921. LXII
 L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Indo-Européens et Indo-Iraniens*, Paris, 1924. LXIII
 S. LÉVI, *Le tokharien B, langue de Koutcha*, 1913, XV. LXIV
 A. MEILLET, *Introd. à l'ét. compar. des lang. indo-eur.*, 5^e édit., Paris, 1922 ; — *Les dialectes indo-eur.*, 1908 ; — *Le Tokharien*, *Indogermanisches Jahrb.*, 1914. LXV, LXVI, LXVII

PREMIÈRE PARTIE

L'Histoire de l'Inde en général.

- G. COURTILLIER, *Les anciennes civilisations de l'Inde*, Paris, 1930. LXVIII
 R. GROSSET, *Hist. de l'Extrême-Orient*, Paris, 1929. LXIX
 L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-tchi*, Paris, 1930. LXX
 F. E. PARGITER, *Ancient Indian Historical tradition*, Oxford, 1922. LXXI
 E. J. RAPSON, *Ancient India*, Cambridge, 1914. LXXII
 — et collaborateurs, *The Cambridge history of India*, vol. I. *Ancient India*, Cambridge, 1922. LXXIII
 V. A. SMITH, *The early hist. of India*, 3^e édit., Oxford, 1914 ; — *The Oxford hist. of India*, Oxford, 1919. LXXIV, LXXIV bis
 VAIDYA, *Hist. of mediaeval Hindu India, from 600 to 1 200*, Poona, 1921-1926. LXXV

Connexions primitives avec l'Asie Occidentale.

- A. BANERJI, *Asura India*, Patna, 1926. LXXVI
 R. CRANDA, *Indus Valley in the Vedic period.*, IX, 31, 1926 ; —

- Note on prehistoric antiquities from Mohenjo Daro*, Calcutta, 1924 **LXXVII**, **LXXVIII**
V. CHRISTEN, *Beziehungen der altmesopotamischen Kunst zum Osten*, *Wiener Beit. zur K. u. Kulturg. Asiens*, t. LXIII, 1926. **LXXIX**
P. MAITRA, *Prehistoric India*, Calcutta, 1923 **LXXX**
Sir J. MARSHALL, *Exploration and research at Harappa and Mohenjo Daro* (**IX**, 1923-1924 et 1926). — *Mohenjo-Daro and the Indus civilization*, London, 1931 **LXXXI**, **LXXXII**
H. WINCKLER, *Vorläufige Nachrichten üb. d. Ausgrabungen in Boghaz-Koi im Sommer 1907* (*Mitt. d. D. Orientges.*, 35), déc. 1907 **LXXXIII**
H. WUEST, *Ub. die neuesten Ausgrabungen in N. W. Indien*, 1927, **XXIX** **LXXXIV**

Connexions avec l'Hellénisme.

- G. N. BANERJEE, *Hellenism in ancient India*, Calcutta, 2^e édit. 1920 **LXXXV**
A. CUNNINGHAM, *The coins of Alexander's successors in the East*, London, 1873 **LXXXVI**
A. FOUCHER, *La géographie ancienne du Gandhara*, **X**, 1901 ; — *Sur la frontière indo-afghane*, Paris, 1901 **LXXXVII**, **LXXXVIII**
P. GARDNER, *Coins of the greek and scythic kings of Bactria and India*, *Brit. Mus. Catal.* **LXXXIX**
E. GOBIET d'ARVIELLA, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Paris, 1897. **XC**
VON LE COQ, *Auf Hellas Spuren in Ost-Türkistan*, Leipzig, 1926. **XCI**
J. LÉVI, *Quid de Gracis veterum Indorum monumenta tradiderint*, Paris, 1890 **XCI**
H. G. RAWLINSON, *Bactria*, 1912 ; — *Intercourse betw. India and the western world*, Cambridge, 1916 **XCI**, **XCI**
Sir A. STEIN, *Alexander's campaign on the indian N. W. Frontier*. The geographical J., nov.-déc. 1927 **XCV**
R.-B. WHITEHEAD, *Indo-greek coins*, *Lahore Mus. Catal. I* (Oxford, 1914) **XCVI**

Connexions avec l'Iran et les Scythes.

- P. PELLIOU, *Influences iraniennes en Asie Centrale et en Ext.-Orient*, R. d'H. et Lit. rel., 1912 **XCVII**
D. B. SPOONER, *The Zoroastrian period of Indian history*, **XXI**, 1915 **XCVIII**
R. D. BANERJI, *The Scythian period of Ind. hist.*, **XXI**, 1908. **XCI**
S. KONOW, *Indoskythische Beiträge*, *Sitz. d. k. preuss. Ak. d. W.*, 1916 **C**
B. LAUFER, *The language of the Yue-tchi or Indo-Scythians*, 1917. **CI**
S. LÉVI, *Notes sur les Indo-Scythes*, 1896 et 1897, **XV** **CII**
F. W. THOMAS, *Sakastana*, **XXI**, 1906 **CIII**

Connexions avec la Chine.

- A. HERMANN, *Die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom um 100 n. C.*, Leipzig, 1922 **CIV**

- S. LÉVI, *Notes chinoises sur l'Inde*, **X**, 1905, 253..... **CV**
 P. PELLIOU, *Les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain*,
 1921, **XV** ; — *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du*
VIII^e siècle, 1904..... **CVI, CVII**

Connexions avec le Turkestan.

- GRÜNWEDEL, *Alt Kutscha*, 1920..... **CVIII**
 S. LÉVI, *Étude des documents tokhariens de la mission Pelliot*,
 1911, **XV**..... **CIX**
 Von LE COQ, *Chotscho*, Berlin, 1913..... **CX**
 P. PELLIOU, *Une bibliothèque médiévale retrouvée au Kan-Sou*,
 1908, **X** ; — *Les grottes de Touen-houang*, Paris, 1920-1924... **CXI, CXII**
 STEIN (Sir Aurel), *Sandburied ruins of Khotan*, London, 1903 ; —
Ancient Khotan, Oxford, 1907 ; — *Ruins of desert Cathay*, Lon-
 don, 1912 ; — *Serindia*, ibid., 1921 ; — *Innermost Asia*, Geogr.
 Journal, 1925..... **CXIII, CXIV, CXV, CXVI, CXVII**

Inde méridionale.

- S. A. AIYANGAR, *The beginnings of South Indian History*, Ma-
 dras, 1918..... **CXVIII**
 H. W. CODRINGTON, *Short history of Ceylon*, 1927..... **CXIX**
 G. JOUVEAU-DUBREUIL, *Ancient history of the Deccan*, Pondi-
 chéry, 1920..... **CXX**

Royaumes, empires indiens.

A) Açoka.

- D.-R. BRANDARKAR, *Açoka*, Calcutta, 1913..... **CXXI**
 HULTZSCH, *Inscriptions of Asoka*, Corpus inscriptionum indica-
 rum, t. I, nouvelle édit., Oxford, 1925..... **CXXII**
 J. PRZYLUKI (**CCVI**, *infra*)..... **CXXIII**
 E. SENART, *Les inscriptions de Piyadasi*, Paris, 1881-1886..... **CXXIV**
 V. A. SMITH, *Asoka*, 3^e édit., Oxford, 1920..... **CXXV**

B) Kaniska.

- A.-M. BOYER, *L'époque de Kaniska*, 1900, **XV**..... **CXXVI**
 J. KENNEDY, *The secret of Kaniska*, 1912, **XVI**..... **CXXVII**
 F. W. THOMAS, *The date of Kaniska*, ibid., 1913..... **CXXVIII**

C) Harsa.

- R. MOOKERJI, *Harsha*, Oxford-London, 1926..... **CXXIX**

DEUXIÈME PARTIE

Religion familiale.

- G. BANERJEE, *The Hindu law of marriage and stridhana*, Calcutta,
 1896..... **CXXX**
 W. CALAND, *Altindischer Ahnencult*, Leyden, 1893 ; — *Altin-
 dische Toden-und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam, 1896.
CXXXI, CXXXII
 — et V. HENRY, *L'agnistoma*, Paris, 1907..... **CXXXIII**

- A. HILLEBRANDT, *Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber*, 1897..... CXXXIV
 J. JOLLY, *Recht und Sitte*, 1896, VIII. CXXXV
 P. V. KANE, *History of Dharmasāstra*, Poona, 1930..... CXXXVI
 A. C. LYALL, *Asiatic Studies, religious and social*, 2^e édit., London, 1907..... CXXXVII
 H. ZIMMER, *Altindisches Leben*, Berlin, 1879..... CXXXVIII
- Castes.*
- H. OLDENBERG, *Zur Geschichte des indischen Kastenwesens*, XXIX t. LI, 267..... CXXXIX
 E. SENART, *Les caste: dans l'Inde*, Nouvelle édit., Paris, 1927... CXL
 SHAMA SHASTRI, *Evolution of caste*, Madras, 1916..... CXLI
- Doctrines politiques.*
- KAUTILYA, *Arthasāstra*, traduction anglaise par Shama Shastri, 1 à 4, Mysore, 1908, 5 à 15, 1909-1910, XIII..... CXLII
 A. S. ALTEKAR, *A History of village communities in Western India*, Oxford, 1927..... CXLIII
 N. C. BANDYOPADHYAYA, *Development of Hindu polity and political theories*, Calcutta, 1927..... CXLIV
 P.-E. DUMONT, *L'Āçvamedha*, Paris, 1927..... CXLV
 W. FOY, *Die königliche Gewalt nach den Dharmasūtren*, Leipzig, 1895..... CXLVI
 J. JACOBI, *Ueber die Echtheit des Kautilya*, Sitz. d. k. preuss. Ak. d. Wis., 1912..... CXLVII
 A. B. KEITH, *The authenticity of the Kautilya*, 1916, XXI..... CXLVIII
 B. K. SARKAR, *The political institutions and theories of the Hindus*, Leipzig, 1922..... CXLIX
- Économie politique.*
- S. K. DAS, *The Economic History of ancient India*, Calcutta, 1925. CL
 R. FICK, *Die soziale Gliederung in Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897..... CLI
 H.-C. JOSHI, *Rech. sur les conceptions écon. et polit. aux Indes anciennes d'après le Rgveda*, Paris, 1928..... CLII
 R. MOOKERJĠ, *A history of Indian shipping and maritime activity*, London, 1912..... CLIII
 — *An introduction to Indian Economics*, Calcutta..... CLIV
 B. NARAIN, *Indian economic life*, Lahore, 1929..... CLV
 P. NATH, *A study in the economic condition of ancient India*, London, Roy. As. Soc., 1929..... CLVI
 A. PHILIP, *L'Inde moderne*, Paris, 1930..... CLVII
 B. K. SARKAR, *Inland transport and communication in medieval India*, Calcutta, 1925..... CLVIII

TROISIÈME PARTIE

Ouvrages généraux.

- S. DASGUPTA, *A history of Indian Philosophy*, I, Cambridge, 1922. CLIX

- J. N. FARQUHAR, *An outline of the religious literature of India*, Oxford, 1920 CLX
 R. GROSSSET, *Hist. de la philosophie orientale*, Paris, 1923 ;
 — *Les philosophies indiennes*, Paris, de Brouwer, 1931..... CLXI
 R. GUENON, *Introd. générale à l'ét. des doctrines hindoues*, Paris,
 1921 CLXII
 B. HEIMANN, *Studien zur Eigenart Indischen Denkens*, Tübingen,
 1930 CLXIII
 J. MACKENZIE, *Hindu Ethics*, Oxford, 1922..... CLXIV
 P. MASSON-OURSSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie*
indienne, Paris, 1923..... CLXV
 — *La philosophie comparée*, Paris, 1923. — *The comparative*
philosophy, London, 1926 CLXVI
 P. OLTRAMARE, *Hist. des idées théosophiques dans l'Inde*. I. *Brah-*
manisme. II. *Bouddhisme*, Paris, 1906 et 1923 (Musée Guimet). CLXVII
 S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*. I. 1923 ; II. 1927, London. CLXVIII
 O. STRAUSS, *Indische Philosophie*, München, 1925..... CLXIX

Védas.

- A. BERGAIGNE, *La religion védique*, Paris, 1878-1883..... CLXXI
 K. GELDNER, *Glossar*, 1907-1909..... CLXXII
 H. GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1872..... CLXXIII
 A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1891-1902.... CLXXIV
 A. B. KEITH, *Indian mythology*, Boston, 1917 CLXXV
 A. MACDONELL, *Vedic Mythology*, 1897, VIII CLXXVI
 H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894..... CLXXVII
 L. RENOU, *Les maîtres de la philosophie védique*, Paris, 1928.. CLXXVIII

Brâhmanas.

- S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, Paris, 1898. CLXXIX
 H. OLDENBERG, *Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, Göt-
 tingen, 1919 CLXXX

Upanisads.

- P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1899. CLXXXI
 — *Sechzig Upanishads des Veda*, 3^e édit., Leipzig, 1921..... CLXXXII
 A. GOUGH, *Philosophy of the Upanishads*, London, 1882-1884.. CLXXXIII
 R. E. HUME, traduct. anglaise des treize principales *Up.*, Oxford,
 1921 CLXXXIV
 A. B. KEITH, *The religion and philosophy of the Veda and Upa-*
nishads, Cambridge (Mass.), 1925 CLXXXV
 H. OLDENBERG, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge*
des Buddhismus, Göttingen, 1915..... CLXXXVI
 E. SENART, *Chândogya Up.*, trad. française, Paris, 1930.... CLXXXVII

Jainisme.

- M. WINTERNITZ, CCLXXXVIII, II^e B., 2^e Hälfte, *Die heiligen*
Texte der Jainas, Leipzig, 1920 CLXXXVIII

- A. GUÉRINOT, *La religion djaïna*, Paris, 1926..... **CLXXXIX**
H. JACOBI, *Jaina-sûtras*. Sac. Books of the East, t. XXII et XLV
Oxford, 1884-1895..... **CXC**
- Bouddhisme.*
- M. WINTERNITZ, **CCLXXXVIII**, 1^{re} Hälfte, *Die Buddhistische Lit.*, Leipzig, 1913 (Index et suppl. dans 2^e H.)..... **CXCI**
E. BURNOUF, *Introd. à l'hist. du Bouddhisme indien*, Paris, 1844 et 1876..... **CXCII**
A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923..... **CXCIII**
H. KERN, *Manual of Indian Buddhism*, 1896, **VIII**..... **CXCIV**
L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Bouddhisme*, Paris, 1909..... **CXCV**
— *La morale bouddhique*, *ibid.*, 1927..... **CXCVI**
— *The way to nirvâna*, Cambridge, 1917..... **CXCVII**
— *Nirvâna*, Paris, 1925..... **CXCVIII**
— *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, *ibid.*, 1930..... **CXCIX**
S. LÉVI, *Asanga, le Mahâyâna-sûtrâlamkāra*, édit. et trad., Paris, Bibl. de l'Éc. des H. Et..... **CC**
— *Matériaux pour l'étude du système vijñaptimātra*, *ibid.*, 1932.. **CCI**
E. OBERMILLER, *Abhisamayâlamkāra-prajñāpāramitā-upadeśa-cāstra*, trad. par Th. Stcherbatsky et E. O., Bibl. Buddhica, 23, fasc. 1, Leningrad, 1929..... **CCII**
— *The Jewelry of scripture by Bu-ston*, trad. du tibét., avec introd., par Th. Stch., Heidelberg, 1931 (*Histoire du Bouddhisme*). **CCIII**
— *The sublime science of the Great Vehicle to Salvation (Mahâyāna-taratantra)*, Acta Orientalia, t. IX, 1931..... **CCIV**
— *The doctrine of Prajñā-pāramitā as exposed in the Abhisamayâlamkāra of Maitreya*, *ibid.*, t. IX, 1932..... **CCV**
J. PRZYLUŚKI, *La légende de l'empereur Açoka*, Paris, 1923.... **CCVI**
— *Le concile de Rājagṛha*, *ibid.*, 1926-1928 **CCVII**
— *Le Bouddhisme*, Paris, Rieder, 1932..... **CCVIII**
O. ROSENBERG, *Die Probleme der Buddhistischen Philosophie*, trad. allemande, Heidelberg, 1924..... **CCVIII bis**
TH. STCHERBATSKY, *L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes tardifs*, trad. française par I. de Manziarly et P. Masson-Oursel, Paris, 1926 **CCIX**
— *The central conception of Buddhism (Dharma)*, London, Roy. As. Soc., 1923..... **CCX**
— *The conception of Buddhist Nirvâna*, Leningrad, Ac. des Sc., 1927..... **CCXI**
— *Buddhist Logic*, Leningrad, 1932..... **CCXII**
C. TUNEL, *Buddhist logic before Dinnāga*, **XXI**, 1929, 651..... **CCXIII**
— *Præ-Dinnāga Buddhist texts on logic from Chinese sources*, Baroda, 1929..... **CCXIV**
E. TUNEL, *Recherches sur la valeur des traditions bouddhiques palie et non palie*, Lund, 1915..... **CCXV**
H. UI, *Studies in Indian Philosophy* (en japonais) **II**, XXXIX, 1929, 1930..... **CCXVI**
— *Systems of Buddhist thought*, Calcutta, 1922..... **CCXVII**

(Documentation chinoise sur le Bouddhisme.)

- P.-C. BAGCHI, *Le canon bouddhique en Chine ; les traducteurs et les traductions*, Paris, 1927..... **CCXVIII**
 HIUEN-TSANG, *Si Yu ki*, trad. Beal, London, 1906 (cf. Pelliot, **X**, 1905, 423)..... **CCXIX**
 I-TSING, *Mémoire...*, trad. Chavannes, Paris, 1894..... **CCXX**
 S. LÉVI, *Les missions de Wang Hiu-an-tse dans l'Inde*, **XV**..... **CCXXI**
 B. NANJIO, *Catalogue of the Chinese translations of the Buddhist Tripitaka*, Oxford, 1883; — New ed. revised (Takakusu, Watanabe), Tokio, 1926..... **CCXXII**
 HOBOGIRIN, *Diction. encyclopédique du Boudd.*, d'après les sources ch. et jap.; sous la direct. de S. Lévi et J. Takakusu; rédacteur J. Demiéville, Tokyo (maison franco-japonaise), 1928... **CCXXIII**

(Documentation palie.)

- Pali text society* (nombreuses publications), London, 1882..... **CCXXIV**

Hindouisme.

- E. ABEgg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, 1928.. **CCXXV**
 A. AVALON (sir JOHN WOODROFFE), *Tantrik texts*, Calcutta and London; — *The world as power*, Madras, 1922-1929..... **CCXXVI**
 R.G. BHANDARKAR, *Vaisnavism, Caivism and minor religious systems*, 1913, **VIII**..... **CCXXVII**
 H. VON GLASENAPP, *Der Hinduismus*, München, 1922..... **CCXXVIII**
 — *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn, 1923..... **CCXXIX**
 H. JACOBI, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn, 1923..... **CCXXX**
 W. KIRFEL, *Das Purāna Pañcalaksana*, 1927..... **CCXXXI**
 N. MACNICOL, *Psalms of Mārātha Saints*, Oxford Un. Press, 1919. **CCXXXII**
 R. OTTO, *Vishnu-Nārāyaṇa*..... **CCXXXIII**
 — *Siddhānta des Rāmānuja*, Jena, 1917..... **CCXXXIV**
 — *Dīpikā des Nivāsa*, Tübingen, 1916..... **CCXXXV**
 S. RADHAKRISHNAN, *L'hindouisme et la vie*, trad. française P. Masson-Oursel, Paris, 1930..... **CCXXXVI**
 H. W. SCHOMERUS, *Der Āiava-Siddhānta*, Leipzig, 1912..... **CCXXXVII**
 — *Sivaitische Heiligenlegenden*, Jena, 1926..... **CCXXXVIII**
 O. SCHRADER, *Introd. to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā*, Adyar, 1916..... **CCXXXIX**
 E. SENART, *La Bhagavadgītā*, Paris, 1922..... **CCXL**

Systèmes philosophiques.

- BODAS, *Historical survey of Indian Logic*, **XVIII**, t. XIX... **CCXLI**
 DASGUPTA, *Yoga philosophy*, Calcutta, 1930..... **CCXLII**
 P. DEUSSEN, *Das System des Vedānta*, 3^e édit., 1920, Leipzig... **CCXLIII**
 — *Upanishads des V.*, Leipzig, 1887..... **CCXLIV**

- B. FADDEGON, *The Vaiçesika system*, Amsterdam, 1918..... CCLXV
 H. JACOBI, *The dates of the philosophical sūtras*, XVI, t. XXXI.. CCLXVI
 — *A contribution towards the early history of ind. philosophy*, XIII, 1918..... CCLXVII
 — *Indische Logik*, Nachr. d. kgl. d. Wiss. zu Göttingen, 1901.. CCLXVIII
 A. B. KEITH, *Indian logic and atomism*, Oxford, 1921..... CCLXIX
 — *Sāmkhya system*, Calcutta and London CCL
 — *The Karma-Mīmāṃsā*, Calcutta, 1921..... CCLI
 R. GARBE, *Die Sāmkhya Philosophie*, 2^e édit., Leipzig, 1917.... CCLII
 V. S. GHATE, *Le Védānta, étude sur les Brahmasūtras et leurs cinq commentaires*, Tours, 1918..... CCLIII
 P. MASSON-OURSSEL, *L'atomisme indien*, Revue philos., Paris, 1926, 342; — *Der atomistische Zeitbegriff*, Arch. f. Ges. d. Phil., Berlin (B. XL, H. I), 1931..... CCLIV
 M. MULLER, *The six systems of Indian philosophy*, Lond. and New-York, 1899..... CCLV
 W. RUBEN, *Die Nyāyasūtras*, Leipzig, 1928..... CCLVI
 L. SUALI, *Intraduzione allo studio della filosofia indiana*, Pavia, 1913 CCLVII
 — *Théorie de la connaissance dans la phil. ind.*, Isis, t. VIII, 1920, 219 CCLVIII
 G. TUCCI, *Storia del materialismo indiano*, Ac. dei Lincei, 1923. CCLIX
 H. UI, *The Vaiçesika philosophy (Daçapādārtha-gāstra)*, London, Roy. As. Soc., 1917 CCLX
 VIDYABHUSANA, *History of indian Logic*, Calcutta, 1921..... CCLXI
 M. WALLER, *Der ältere Vedānta*, Heidelberg, 1910..... CCLXII
 J. H. WOODS, *The yoga system*, trad. anglaise des Y. sūtras, Cambridge (Mass.), 1914 CCLXIII

Sciences.

- Consulter la collection d'*Isis* (Wondelgem-lez-Gand, puis Cambridge, Mass.)..... CCLXIV
 M. BERTHELOT, *Journal des Savants*, 1898, 227 (Chimie)..... CCLXV
 P. CORDIER, *Traité médicaux sanskrits antérieurs au XVII^e siècle*, XXII, 1930..... CCLXVI
 W. E. CLARK, *The Āryabhaṭīya of Āryabhata, an ancient Indian work on mathematics and astronomy*, Chicago, 1930..... CCLXVII
 U. C. DUTT, *Materia medica of the Hindus*..... CCLXVIII
 HAAS, *Ueber den Ursprung der ind. Medizin (Sūçruta)*, XXIX, n° 30, 642 CCLXIX
 J. JOLLY, *Medicine*, VIII CCLXX
 G. R. KAYE, *Indian mathematics*, Isis, n° 6, fasc. 2, 1919..... CCLXXI
 — *Influence grecque sur les math. indoues*, Scientia, janv. 1919. CCLXXII
 — *Ancient Hindu spherical astronomy*, XVII, n° 15, 1919.... CCLXXIII
 KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, Bonn, 1920..... CCLXXIV
 L. C. KARPINSKI, *Hindu Science*, Amer. math. monthly, t. XXVI, 298, 1919..... CCLXXV
 — *L'unité des contribut. hind. aux sc. math.*, Scientia, 1^{er} juin 1928. CCLXXVI
 P. E. RAY, *Hist. of Hindu Chemistry*, Calcutta, 1903; Isis, t. II, n° 6, 1919..... CCLXXVII

A. REY, <i>La science orientale avant les Grecs</i> , Paris, 1930.....	CCLXXVIII
ROTH, <i>Caraka</i> , XXIX , n° 26, 441	CCLXXIX
B. K. SARKAR, <i>Hindu achievements in Indian Science</i>	CCLXXX
— <i>The positive background of hindu Sociology</i> , Allahabad, 1914.	CCLXXXI
SEAL, <i>The positive science of the ancient Hindus</i> , London, 1925.	CCLXXXII
D. E. SMITH, <i>The geometry of the Hindus</i> , Isis, t. I., fasc. 2, 1913.	CCLXXXIII
G. THIBAUT, <i>Astronomie, Astrologie und Mathematik</i> , VIII , 1899..	CCLXXXIV

QUATRIÈME PARTIE

LIVRE PREMIER.

Ouvrages généraux.

V. HENRY, <i>Les littératures de l'Inde</i> , Paris, Hachette, 1904.....	CCLXXXV
A. B. KEITH, <i>Classical Sanskrit Literatur</i> , Oxford, 1924.....	CCLXXXVI
A. MACDONELL, <i>A History of sanskrit Literature</i> , London, 1900.	CCLXXXVII
M. WINTERITZ, <i>Geschichte der indischen Litteratur</i> , 3 tomes, Leipzig, 1909-1922	CCLXXXVIII

Épopées.

H. JACOBI, <i>Der Rāmāyana, Geschichte und Inhalt</i> , Bonn, 1893 .	CCLXXXIX
O. OLDENBERG, <i>Das Mahābhārata</i> , Gottingen, 1922.....	CCXC

Contes.

E. COSQUIN, <i>Les contes indiens et l'Occident</i> , Paris, Leroux...	CCXCI
E. LANCEREAU, <i>Le Pañcatantra ou les cinq ruses</i> , Paris, 1871...	CCXCII
F. LACOTE, <i>Essai sur Guṇādhyā et la Brhatkathā</i> , Paris, Leroux, 1918	CCXCIII

Théâtre.

S. LÉVI, <i>Le théâtre indien</i> , Paris, 1890.....	CCXCIV
S. KONOW, <i>Das indische Drama</i> , Berlin-Strasbourg, 1920.....	CCXCV
A.-B. KEITH, <i>The sanscrit Drama</i> , London-Oxford, 1924.....	CCXCVI

Art poétique.

HARICHAND, <i>Kālidāsa et l'art poétique de l'Inde</i> , Paris, 1917..	CCXCVII
A. HILLEBRANDT, <i>Kālidāsa</i> , Breslau, 1921	CCXCVIII
P. REGNAUD, <i>Rhétorique sanscrite</i> , Paris, 1884.....	CCXCIX
M. LINDENAU, <i>Beiträge zur altindischen Rasalehre</i> , Diss. Leipzig, 1913.....	CCC
R. SCHMIDT, <i>Appayadīksita's Kuvalayānandakārikās, ein indisch.</i> <i>Compendium der Redefiguren</i> , Berlin, 1907	CCCI
— <i>Beiträge zur ind. Erotik</i> , Leipzig, 1902.....	CCCH

LIVRE II (1).

Généralités.

- L. BACHHOFFER, *Early indian sculpture*, Pegasus Press, Paris, 1929 (édition allemande également)..... CCCIII
- J. BURGESS, *The ancient monuments, temples and sculptures of India*, 2 vol., 1897..... CCCIV
- K. DE B. CODRINGTON, *L'Inde ancienne* (traduction Locquin), Dorbon aîné, Paris..... CCCV
- W. COHN, *Indische Plastik*, Bruno Cassirer, Berlin, 1922..... CCCVI
- A. K. COOMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art*, Goldston, London, 1927..... CCCVII
- *Les arts et métiers de l'Inde et de Ceylan*, Paris, 1924..... CCCVIII
- *La danse de Çiva* (traduction Madeleine Rolland), Rieder, Paris, 1922..... CCCIX
- *Pour comprendre l'art hindou* (traduction Jean Buhot), Bossard, Paris, 1926..... CCCX
- E. DIEZ, *Die Kunst Indiens*, Postdam..... CCCXI
- A. GRÜNWEDEL et J. BURGESS, *Buddhist art in India*, édition anglaise Bernard Quaritch, London, 1901 (*Buddhistische Kunst in Indien*, 2^e édit., Berlin, 1919)..... CCCXII
- J. HACKIN, *Guide-catalogue du Musée Guimet, collections bouddhiques*, édit. Van Oest, Paris, 1923..... CCCXIII
- *Les Sculptures indiennes et tibétaines du Musée Guimet*, édit. Leroux, Paris, 1931..... CCCXIV
- E.-B. HAVELL, *Indian Sculpture and painting*, Murray, London, 1908..... CCCXV
- INDIA SOCIETY (Sous les auspices de), *The influences of Indian art*, London, 1925..... CCCXVI
- Sir J. H. MARSHALL, *Monuments of ancient India*, t. I, chap. xxvi, dans E.-J. RAPSON, *Cambridge history of India*, Cambridge, 1922..... CCCXVII

(1) La bibliographie que nous donnons est une bibliographie succincte ; elle peut être complétée, pour les dernières années, par le n° CCCLXXXIII et le n° X, et, pour les années jusqu'à 1927, par le n° CCCVII, qui est l'ouvrage le plus complet concernant l'art de l'Inde proprement dite (les parties relatives à l'Inde extérieure doivent être consultées avec plus de prudence). C'est à cet ouvrage que nous renvoyons pour compléter également, par quelques références, les illustrations de la présente étude. Il y aurait intérêt aussi à rapprocher notre dernier chapitre (*L'Esthétique indienne, les fresques d'Ajanta et le théâtre sanskrit*) des planches des n° CCCLXXVI et CCCLXX.

Nous tenons à remercier ceux qui nous ont aidé dans notre travail : M. A. Foucher, M^{me} de Coral-Rémusat, M. P. Dupont, et ceux qui nous ont autorisé à citer certains détails d'ouvrages encore inédits traitant des différences des arts d'Ellorā et d'Ajanta (M^{lle} Hallade, M^{lle} Zentler, M^{lle} Auboyer), de la composition dans l'art de Bârhut (M^{lle} Hallade), de la première iconographie brahmanique (M. P. Dupont, M^{lle} Zentler), des piliers sans chapiteau avec soutiens d'architraves plats (M^{lle} Bruhl), des motifs importés de l'Orient hellénisé (M. Combaz). Nous voudrions indiquer également ce que nous devons à M. A. Foucher (rôle du *stûpa*, symboles dans la première iconographie bouddhique, art gréco-bouddhique) et à M. Jouveau-Dubreuil (évolution de l'architecture et école d'Amarāvati).

PH. STERN.

- V. A. SMITH, *A history of Fine art in India and Ceylon*, Clarendon Press, Oxford, 1911..... **CCCXVIII**
- Architecture.*
- R. P. CHANDA, *Beginning of the sikhara of the nagara (Indo-Aryan) temple*, Rûpam, 17, 1924..... **CCCXIX**
- H. COUSSENS, *The architectural antiquities of Western India*, India Society, London, 1926..... **CCCXX**
- *The Chalukyan architecture of the Kanarese districts*, A. S. I., vol. XLII, Calcutta, 1926..... **CCCXXI**
- *The mediaeval temples of the Dakhan*, A. S. I., vol. XLVIII, Calcutta, 1931..... **CCCXXII**
- J. FERGUSSON, J. BURGESS et SPIERS, *A history of Indian and eastern architecture*, 2 vol., 2^e édit., J. Murray, London, 1910..... **CCCXXIII**
- O. C. GANGOLY, *Indian architecture*, Rûpam, Calcutta, s. d.... **CCCXXIV**
- E. B. HAVELL, *Indian architecture: its psychology, structure and history*, London, 1913..... **CCCXXV**
- JOUEAU-DUBREUIL, *Archéologie du sud de l'Inde. Tome I : Architecture*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études n° 27, Geuthner, Paris, 1914..... **CCCXXVI**
- P. K. ACHARYA, *Indian architecture*, Oxford University Press. — *A dictionary of hindu architecture*, Oxford University Press. **CCCXXVII**
CCCXXVIII
- Iconographie.*
- B. BHATTACHARYA, *The indian buddhist iconography*, Oxford University Press, 1924..... **CCCXXIX**
- R. P. CHANDA, *Four ancient Yaksa statues*, University of Calcutta, Journ. Dep. Letters, IV, 1921..... **CCCXXX**
- W. COHN, *Buddha in der Kunst des Ostens*, Klinkhardt et Biermann, Leipzig, 1925, 2 vol..... **CCCXXXI**
- A. K. COOMARASWAMY, *Yaksa*, Smithsonian Institution 1928 et 1931, 2 vol..... **CCCXXXII**
- et G. K. DUGGIRALA, *The Mirror of gesture*, Cambridge, U. S. A., 1917..... **CCCXXXIII**
- J. FERGUSSON, *Tree and serpent worship*, 2^e édit., London, 1873. **CCCXXXIV**
- A. FOUCHER, *The Beginnings of Buddhist art*, London, 1918 (ensemble d'études parues en français dans diverses publications)..... **CCCXXXV**
- *Études sur l'art bouddhique de l'Inde*, Maison Franco-Japonaise, Tokio..... **CCCXXXVI**
- *Lettre d' Ajantâ*, Journal Asiatique, 1921..... **CCCXXXVI**
- *L'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900-1905..... **CCCXXXVIII**
- A. GETTY, *The gods of northern Buddhism*, Clarendon Press, Oxford, 1914, 2^e édit., 1928..... **CCCXXXIX**
- JOUEAU-DUBREUIL, *Archéologie du sud de l'Inde. Tome II : Iconographie*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études n° 27, Geuthner, Paris, 1914..... **CCCXL**
- T. A. G. RAO, *Elements of Hindu Iconography*, Madras, 1914-1915, 4 vol..... **CCCXLI**
- J. PH. VOGEL, *Indian serpent-lore*, Probsthain, London, 1926. **CCCXLII**

Art de Harappa et de Mohenjo-Daro.

- H. HARGREAVES, *Excavation in Beluchistan*, Memoirs A. S. I.,
n° 35, Calcutta, 1929. **CCCXLIII**
Sir J. H. MARSHALL, **LXXXII**..... **CCCXLIV**

Arts de Barhut et de Sâncî.

- IX**, Annual Report, 1913-1914 à 1916-1917..... **CCCXLV**
R. P. CHANDA, *Indus valley in the vedic period*, Mem. A. S. I.,
n° 31, Calcutta, 1928..... **CCCXLVI**
A. CUNNINGHAM, *The Bhilsa topes, or buddhist monuments of*
Central India, London, 1854..... **CCCXLVII**
— *The stûpa of Bhârhut*, London, 1879..... **CCCXLVIII**
— *Mahabodhi, or the Great Buddhist temple at Buddhagaya*,
London, 1892..... **CCCXLIX**
FABRI, *Mesopotemian and early indian art comparison*, dans :
Études d'Orientalisme à la mémoire de Raymonde Linossier,
Leroux, Paris, 1932..... **CCCL**
Sir J. H. MARSHALL, *Guide to Sâncî*, Calcutta, 1918..... **CCCLI**
D. B. SPOONER, *Terracottas from Pataliputra and Bronzes from*
Nâlandâ, A. S. I., A. R., 1917-1918..... **CCCLII**

Art gréco-bouddhique.

- BARTHOUX, *Les fouilles de Hadda*, mémoires de la Délégation
française en Afghanistan, t. III, Van Oest, 1930..... **CCCLIII**
A. FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhara*, Paris, Leroux,
1905, 1918, 1922..... **CCCLIV**
H. HARGREAVES, *Excavations at Takht-i-Bâhî*, A. S. I., A. R.,
1910-1911..... **CCCLV**
Sir J. H. MARSHALL, *Guide to Taxila, the stûpa and Monastery*
at Jaulian, Mem. A. S. I., 7, 1921..... **CCCLVI**
RAM CHANDRA KAK, *Ancient monuments of Kashmir*, The India
Society, London, 1933..... **CCCLVII**
G. WALDSCHMIDT, *Candhara-Kutscha-Turfan*, Leipzig, 1925.
CCCLVIII

Arts de Mathurâ et d'Amarâvatî.

- J. BURGESS, *The Buddhist stûpas of Amarâvatî and Jaggayyapeta*,
London, 1887..... **CCCLIX**
A. FOUCHER, *Les sculptures d'Amarâvatî*, R. A. A., 5^e année,
n° 1, p. 1..... **CCCLX**
J. PH. VOGEL, *La sculpture de Mathurâ*, Ars Asiatica, n° XV, Van
Oest, 1930..... **CCCLXI**

Art d'Ajantâ et d'Ellorâ.

- J. BURGESS, *Report on the Ellârâ cave temples*, A. S. I., N. I. S.,
vol. V, London, 1883. *Notes on the Buddha, rock temples of*
Ajanta and Bagh..... **CCCLXII**, **CCCLXIII**
FERGUSON et BURGESS, *Cave temples of India*, London, 1880.
CCCLXIV
GODARD et HACKIN, *Les Antiquités bouddhiques de Bamiyan*,
Mémoires de la Délég. franç. d'Afghanistan, t. II..... **CCCLXV**

- V. GOLOUBEV, *Ajantâ, les peintures de la première grotte*, Ars Asiatica, X, Van Oest, Paris, 1921 CCCLXVI
- J. GRIFFITHS, *The paintings in the Buddhist cave temples of Ajanta*, London, 1896-1897..... CCCLXVII
- J. HACKIN, *Antiquités bouddhiques de Bamiyan, II. Mémoires de la Délég. franç. en Afghanistan, t. IV*..... CCCLXVII bis
- INDIA SOCIETY (Sous les auspices de l'), *Ajanta frescoes*, London, 1915; — *Bagh caves*, London..... CCCLXVIII, CCCLXVIII bis
- JOUVEAU-DUBREUIL, *Les antiquités de l'époque Pallava*, « Revue historique de l'Inde française », 1916-1917..... CCCLXIX
- G. YAZDANI, *Ajanta*, Oxford University Press, s. d..... CCCLXX

Revue.

- Artibus Asiae, Hellerau, Dresden..... CCCLXXI
- Indian Art and Letters, India Society, London..... CCCLXXII
- Kern Institute, *Annual bibliography of indian archeology*, Brill, Leiden..... CCCLXXIII
- Ostasiatische Zeitschrift, de Gruyter, Berlin et Leipzig.... CCCLXXIV
- Revue des Arts Asiatiques, Van Oest, Paris..... CCCLXXV
- Rupam, Calcutta..... CCCLXXVI

INDEX

- Abhidharma*, 182, 191, 213, 220.
Achéménides, 32-4, 36.
AÇOKA, 28, 43-8, 53, 55, 58, 108, 111-2, 118, 122, 191, 194, 269, 306, 317, 325, 354, 406, 429-30.
Āṣṛamas, 118, 284.
AÇVAGHOSA, 53, 187, 192, 217, 319, 354.
Açamedha, 105.
Açvins, 148.
Ādibuddha, 223.
Āditi, 149.
Ādityas, 149.
Administration, 43, 45, 114, 119-22.
Adrsta, 228.
AFGHANISTAN, 3, 15, 419, 432-3, 437, 445, 448.
AFRIQUE, 2.
AGALASSOI, 103.
Agni. V. Feu, 147, 283.
Agriculture, 6-7, 18, 87-8, 106, 123, 125, 133.
Ahamkāra, 209, 238.
Ahimsā, 179.
Ahura, 143.
Aitareya, 280.
AJANTĀ, 398, 405, 414, 424, 426, 436 sq., 445 sq.
AJĀTAŚATRU, 30-1, 34, 182.
Ākāṣa, 154, 157, 177, 228, 238.
Ākhyāna, 296.
Aksobhya, 293.
Ālamkāra, 317, 321, 391.
Ālayavijñāna, 218.
ALBĒRUNI, 310.
ALEXANDRE, 8, 21, 36-42, 102-4, 111, 133, 351.
ALEXANDRIE d'Ara-
chosie, 8, 36.
AMARASIMHA, 309.
AMARĀVATĪ, 55, 399, 416, 422, 425, 432, 435 sq., 445.
AMARU, 335.
Āme, 177, 197, 227-8.
ĀMBHI, 37, 39.
Amitābha, 192, 223-4.
Amitāyus, 223.
AMOGHASIDDHI, 224.
Amṛta, 159.
Anāgāmin, 184.
Analogie, 153.
ĀNANDA, 182, 187, 224, 313, 322.
ĀNANDAVARDHANA, 329, 373.
Ancêtres, 80, 145.
ANDAMAN, 2.
ANDHRAS, 55.
ANGA, 31, 169.
ANGKOR, 412, 423, 442, 458.
Annales, 27.
ANTIOCHOS II, 48.
ANTIOCHUS Soter, 43.
ANTIOCHIUS le Grand, 49.
Anu, 177, 228.
Anumāna, 229.
ANURĀDHAPURA, 47.
ANURUDDHA, 182, 187.
Apabhramṣa, 260, 319.
APASTAMBA, 243.
Āpastamba, 82.
Apsaras, 287, 346, 348, 362.
Apūrva, 227-8.
Āranyakas, 70, 284.
ARĀVALLI, 4.
Archéologie, 23, 25, 27, 51.
Ardhamāgadhi, 173.
Arhat, 170, 185, 214, 222.
Aristocratie, 24.
ARISTOTE, 231, 238.
Arithmétique, 244.
Arjuna, 203-4, 330, 346.
Armée, 111, 113-6.
ARRIEN, 23, 36, 38, 115, 133.
ARSAKĒS, 58.
Art, 397 sq.
Artha, 100-1, 116, 123, 229.
Arthaśāstra, 42, 101, 106, 111, 116-8.
Ārya, 18, 91, 124, 143, 193.
ĀRYABHATA, 244.
ĀRYAÇURA, 323.
ĀRYADEVA, 192, 216.
Aryaman, 149.
ARYENS, 15, 18, 69, 255.
ASANGA, 60, 218, 240.

- Ascétisme, 165, 169, 171, 181, 183, 201, 218, 300.
Asha, 145.
ASIE MINEURE, 16-8, 149, 210.
Asuras, 328, 348.
ASSYRIENS, 23.
 Astrologie, 143.
Atharvan, 77.
Atharvaveda, 70, 84, 105, 113, 127, 144, 152, 275, 278, 345.
Ātman, 157, 194, 220, 225, 230, 232.
 Atomisme, 104, 176-7, 209, 221, 228, 244.
AUFRECHT (Th.), 266.
AUSTRALIE, 2, 13, 22.
AUSTRO-ASIATIQUE, 13.
AUSTRONÉSIE, 13, 21.
AUTRAN (C.), 23.
Avadāna, 324.
AVALON (A.), 342.
Āvalokiteśvara, 192, 224.
Avatāra, 205-6, 210.
Avesta, 18, 144, 266.
Avidyā, 196.
Avyaktam, 238.
Ayas, 22, 126.
Āyatana, 195.
BABYLONE, 23, 40, 129, 262.
BACTRES, 9, 130.
BACTRIANE, 16, 18, 37, 48-50, 63, 128, 351.
BĀDARĀYANA, 232.
BAGH, 436.
BALKH. V. *Bactres*.
BĀMIYĀN, 9.
BĀNA, 64, 374, 376, 393.
Bandha, 178, 196-7.
BARHUT, 33, 269, 398, 412, 415, 430.
BARTH (A.), 96, 299, 306, 309, 342, 345, 387, 389.
Baudhāyana, 82, 101.
BAUMGARTNER (A.), 303.
BEAL (S.), 320.
BĒHISTOUN, 33.
BELLARY, 21.
BĒLOUTCHISTAN, 3, 5, 11, 14, 24, 256, 403.
BĒNARÈS, 31, 193.
BENFEY (Th.), 378.
BENGALE, 5, 7, 10-1, 15, 161, 193, 278, 304, 426, 447-8, 448.
BERGAIGNE (A.), 150, 267, 339, 364, 367, 369.
BESNAGAR, 50, 203, 441.
BHADRABĀHU, 43, 272.
Bhagavadgītā, 61, 142, 202, 204, 206, 209-10, 264, 302.
BHĀGAVATAS, 50, 203, 206-7, 311.
BHĀJĀ, 430.
Bhakti, 202, 206, 253, 311.
BHANDARKAR, 309.
Bharata, 297, 347, 365.
BHĀRAVI, 330.
BHARTRHARI, 293, 336, 374, 455.
BHĀSA, 34, 354, 383.
Bhāṣya, 294.
BHATTI, 308.
BHAVABHUTI, 308, 369, 458.
Bhava, 195.
Bhāva, 349.
BHAVYA, 240.
Bhikṣu, 185.
BHILS, 14, 386.
BHOJA, 373.
Bhūmi, 192, 218.
BICHARI LAL, 319.
BILHANA, 339.
BIMBISĀRA, 30, 31, 182.
BINDUSĀRA, 43.
 Biologie, 245.
BIRMANIE, 9, 11-2, 47, 129, 415, 448.
BLOCH (J.), 14, 255.
BODH-GAYĀ, 60, 181, 430.
Bodhi, 193-4, 196, 222.
BODHIDHARMA, 241.
Bodhisattva, 222, 421, 457.
BOGHAZ-KEUI, 17.
BOEHTLINGK (O.), 266, 293, 338.
BOLĀN, 8.
BOMBAY, 8, 56, 129.
BENFEY (Th.), 378.
BOPP (F.), 16, 255, 265.
BOROBUDUR, 412, 423, 458.
BOSPHORE, 17.
BOUDDHA (Le), 29, 180 sq., 221, 321, 417.
Bouddhas, 183, 223.
Bouddhisme, 29, 31-2, 45-7, 49, 53, 62, 65-6, 67, 100, 102, 106, 108, 121-2, 130, 157, 161-2, 165, 176, 179 sq., 210, 234, 239 sq., 293, 312 sq., 374, 414, 426 sq.
Brahmā, 194, 207, 223, 261, 310.
BRAHMACUPTA, 244.
Brahman, 92, 153, 155, 157, 232.
Brāhmanas, 70, 81, 150, 161, 199, 211, 274, 279.
Brahmanes, 91, 305.
Brahmanique (Caste), 27, 91 sq., 114, 217, 198.
Brahmanisme, 31, 92, 97, 123, 147, 151 sq., 155, 164, 177, 194, 199 sq., 225, 226 sq.
BRAHMAPOUTRE, 4.
Brahmasūtras, 232.
BRELOER, 118.
Bṛhadāranyaka Up., 156, 162, 164, 287.
Bṛhaspati, 83, 123.
 Bronze, 18, 127.
BUDHASVAMIN, 384.
BUDDHADĀSA, 240.
BUDDHAGHOSA, 191, 239.
BUDDHAPĀLITA, 240.
Buddhi, 230, 238, 252.
BÜHLER, 328, 340, 379.
BURNOUF, 189, 266, 326.

- ÇABARA** (ÇABARAS-VÂMIN), 227, 239.
Çabda, 229.
CACHEMIRE, 9, 10, 15, 52, 63, 128, 130, 180, 187, 189, 212, 219, 240, 329, 332-3, 340, 384, 413, 445.
ÇAKA, 32, 50, 56, 60. V. *Scythes*, *Ère*, 51.
Çakti, 309, 342, 374, 458.
Çakuntalâ, 352, 362-6, 452 sq.
ÇÂKYAMUNI, 32, 46, 326.
ÇÂKYAS, 32, 102, 180, 195.
CALAND (W.), 288.
Calukyas, 65-6, 340.
CAMBODGE, 353, 412, 415, 441, 447.
CAMPÂ (CHAMPA), 129, 412, 422, 424, 447.
CÂNAKYA, 35. V. *Kautilya*.
CANDI, 423.
CANDRAGOMIN, 293.
CANDRAGUPTA (MAURYA), 35, 41-3, 102, 106, 111, 172, 359.
CANDRAGUPTA (Gupta), I, 58-60; II, 61, 102.
CANDRAKÎRTI, 240.
CANKARA, 232, 335, 342.
Canons d'orthopraxie, 97, 193, 239.
Canons littéraires et religieux, 172, 187, 190, 193, 239.
ÇÂNTIDEVA, 240.
CAPPADOCE, 18.
CAPPELLER (C.), 330.
CARAKA, 53, 245.
CARDAMON, 4, 8.
ÇÂRÎPUTRA, 182, 354.
Çârvâkas, 167.
ÇARVAVARMAN, 293.
CASTANA, 56.
Castes, 27, 90-7, 118, 121, 125, 132, 198, 207, 262.
- Çâstra**, 290.
ÇATAKARNI, 56.
Çatapatha, 99, 156, 204, 281, 284, 305.
CAUCASE, 17-8.
CAWNPORE, 22.
CÉLÈBES, 13.
CEYLAN, 2, 4, 13, 26, 33, 47, 57, 60, 129, 187-8, 192, 129, 242, 304, 330, 367, 377, 415.
CHALDÉE, 18, 401.
CHAMBAL, 5.
Chandas, 292.
Chândogya Up., 162, 287.
CHANG-KIEN, 51.
CHARPENTIER (J.), 389.
CHAVANNES (Ed.), 189.
CHERA, 57.
Cheval, 24, 105.
CHÉZY, 255, 265, 335, 364.
Chimie, 245.
CHINE, 9, 51-2, 57, 126, 130, 151, 167, 189, 192-3, 220, 224, 241, 244, 422, 424, 434, 440, 447-8.
CHOLAS, 47, 57.
CHOTA-NAGPUR, 12, 22, 129.
Christianisme, 68, 206-7, 214.
Chronologie, 28, 51.
ÇIÇUNĀGA, 31, 34.
Ciel, 77, 147, 194.
Çikhara, 411.
ÇILHANA, 339.
CILICIE, 17.
Citta, 216, 238.
Citralaksana, 110.
Çiva, 53, 79, 142, 149, 201 sq., 291, 302, 311, 327-9, 330, 342, 347, 371, 374, 387, 427, 440.
Clans, 75.
COCKBURN, 21.
COLEBROOKE, 150, 256.
Colonisation, 129-30.
Colonne, 406-9, 429-30.
- COMBAZ**, 404, 413.
COMMAILLE, 423.
Commerce, 118, 127-30.
COMORIN, 3-4, 8.
Concentration, 166, 200, 216, 235.
Concepts, 240, 251.
Conciles, 173, 186-8, 212, 219.
Corporations, 94, 114, 131.
Cosmogonie, 156, 244.
COSQUIN (E.), 378, 389.
COURTILLIER, 297, 304, 343.
COWELL (E.-B.), 324, 378.
Çraddhâ, 149.
Çrautasûtra, 71, 78, 288.
Çrâvaka, 222.
ÇRĀVASTĪ, 128, 169.
Çreni, 131.
Çruti, 81, 151.
Çrotâpanna, 184.
CTĒSIAS, 34.
Çûdraka, 356.
Çûdras (Caste), 92, 124, 132, 263, 356.
Çulvasûtra, 72, 343.
Çungas, 28.
Çûnya, 215.
Çvetâçvatara Up., 202.
Çvetâmbaras, 172-3, 179, 239.
CYRUS, 29, 30.
- Daçaratha*, 47.
Dâgoba, 406, 514, 445.
DAHLMANN (J.), 299.
DAMODARAGUPTA, 340.
DANDAN-ULIQ, 440.
Dandanîti, 112, 118, 123.
DANDIN, 384, 391, 455.
DANUBE, 17.
DARIUS, 29, 32-3, 36, 44.
DARSAKA, 34.
DAS (S.-K.), 131.
Dasyus, 24, 148.
Déesse (Grande) mère 143, 148-9.

- DEKHAN**, 2-4, 8, 13-5,
 21, 26, 32, 43, 55-7,
 59, 63, 67, 130.
DELHI, 7, 25, 30.
 Délivrance, 164, 168, 178,
 194, 196, 222, 227-8,
 248, 252.
DÉMOCRITE, 221, 228,
 245.
DEUSSEN (P.), 199, 232.
Devā, 19, 77, 148.
Devī, 342.
 Devadatta, 31, 182.
DEVARDDHIGANIN,
 173.
Dhāranā, 235.
Dhammapada, 190, 324.
Dharma, 45-7, 81 sq.,
 100-1, 108-9, 116-9, 122,
 145, 168, 177, 182-3,
 188, 212, 214, 218, 222,
 228, 248-9, 299, 315,
 317.
Dharmaçāstra, 81 sq., 117.
Dharmakāya, 222.
DIHARMAKĪRTI, 240.
Dharman, 155.
Dharmasūtra, 72, 288.
Dhvani, 329, 394.
Dhyāna, 223, 235, 241,
 253.
 Dieux, 18, 77-8, 146 sq.,
 182, 185, 202 sq.
 Digambaras, 172-3, 175,
 239.
DIGNĀGA, 240.
Dikṣā, 172.
DIODORE d'Agyrion, 36.
DIODOTOS, 48-9.
 Dionysos, 202, 347.
DIVĀKARA, 239.
DRAS, 9.
Dravida, 13.
DRAVIDIENS, 13, 22,
 24, 70, 83, 141, 256,
 458.
DRISHADVATĪ, 30.
Droit, 74 sq. V. *Dharma*,
 117-8.
DUBOIS, 91.
DUMONT (P.-E.), 105.
- DUPERRON (A.)**, 265.
 Durgā, 79, 142, 342,
 371, 386.
DURKHEIM (E.), 142.
DUTOIT (J.), 378.
DVĀRAVATĪ, 412, 420,
 423, 447.
 Dyaus, 77, 148.
- Économique (Vie)**, 123
 sq.
 Écriture, 260.
EDGERTON (F.), 379.
EGGELING (J.), 293.
ÉGYPTÉ, 24, 33, 43, 56.
ELEPHANTĀ, 437, 440.
ELLORĀ, 307, 398, 408,
 416, 423, 437, 440, 446.
EPHTHALITES, 62.
ÉPICURE, 221, 228,
 249.
Épigraphie, 44.
 Épopées, 25, 208 sq.,
 296 sq.
Eschatologie, 158, 162,
 186, 194, 210.
 Esclaves, 124, 134.
État, 107, 110, 121, 134,
 163.
Ethnographie, 10-2, 15,
 94.
EUPHRATE, 17.
EUTHYDEMOS, 49.
- Fables, 300.
FA-HIEN, 129, 241.
Famille, 18, 74 sq., 99.
FAUSBOLL, 378.
FEIST (S.), 16.
 Femmes, 75, 83, 134, 142,
 171, 287-7, 311, 322,
 326, 332, 348, 351, 343,
 368, 454-8.
 Féodalité, 111.
 Fer, 24, 127.
 Feu, 76-8.
FINNO - OUGRIENS,
 208.
 Fisc, 88, 120, 133.
 Foi, 149, 194, 249, 253.
FOOTE (R.-B.), 21.
- FOUCHER (A.)**, 224, 384,
 414, 417, 426.
FOU-NAN, 129.
FRANKE (R.-O.), 379.
- GADD (C.-J.)**, 23.
Gana, 102.
GANDHĀRA, 30, 34,
 52-4, 63, 218, 224,
 384, 419.
Gandharvas, 86, 283,
 348.
Ganeṣa, 79.
GANGE, 3-7, 14, 24,
 67, 103, 370.
Gati, 163.
Gaudapadiya kārīkā, 233.
GAUTAMA, 230.
Gautama, 82, 84-5, 119.
GAUTHIOT (R.), 189,
 261.
 Gavāmpati, 187.
GAWRONSKI (A.), 345,
 392.
Gāyatrī, 78.
GELDNER, 96.
 Généalogies, 27.
 Géographie, 1-19.
 Géométrie, 243.
GHĀTS, 3, 8.
GILES, 16.
Gitagovinda, 343, 374, 377.
GLASENAPP (H. von),
 90.
GODĀVARĪ, 5.
GETHE, 364.
GOGRA, 4.
GONDS, 14, 21.
GONDWANA, 2.
Gopa, 76, 105, 119, 147.
Gopura, 411, 446.
GOSALA, 171.
Gotra, 75.
Grāma, 74, 119 (Grāmanī).
 Grammaire, 289, 291, sq.
GRANDJEAN (J.-M.),
 341.
GRÈCE, 34, 36-41, 50,
 103, 167, 212.
GRÈCO-BOUDDHIQUE
(Art), 53, 224, 398, 413.

- 419, 422, 425-6, 429, 432 sq., 444, 448.
GRECS (INDO-), 48-9, 351.
GRIERSON (Sir GEORGE), 30, 207, 384.
Grhyasûtra, 71, 78, 271, 288.
GROSLIER (G.), 353.
GROSSET (J.), 347.
GROUSSET (R.), 17, 129, 434.
GRÜNWEDEL, 189.
GUÉRINOT (A.), 170, 175, 333.
Guna, 209-10, 237, 244.
GUNĀDHYA, 260, 355, 383 sq.
GUNAVARMAN, 241.
Gupta (Dynastie; art), 58, 65, 269, 326, 398, 424, 429, 435, 439, 445.
Guru, 92, 172.
HACKIN, 433.
HADDĀ, 434.
HĀLA, 317, 334.
HAMILTON (A.), 265.
HARAPPA, 23, 401, 443.
HARDY (S.), 315.
HARICHAND, 330.
Hārta, 82.
Harivamça, 204-5, 208, 301, 303, 311.
HARSA, 64-6, 115, 333, 366, 387, 397.
HĀTHI GUMPHĀ, 301, 393.
HAUG, 95.
HÉBERT, 433.
HÉCATÉE, 34.
HELIODOROS, 50, 203.
HÉMACANDRA, 173, 293, 319, 324.
HENRY (V.), 339, 359, 361.
Héraklès, 53.
HÉRODOTE, 34, 126.
HERTEL (J.), 379.
HÉTÉENS, 17.
HEVESY (G. DE), 23.
HILLEBRANDT, 123.
HĪMĀLAYA, 3, 5, 12, 329.
Hinâyâna (Petit Véhicule) 179, 212, 219 sq., 221, 228, 239.
Hindi, 260.
Hindouisme, 25, 97, 198 sq., 212, 428.
HINDOUSTAN, 2, 6, 8, 24.
HINDU KUSH, 3, 5, 37, 30, 130.
Hindustânî, 260.
HIONG-NOU, 15, 50.
Hiranyagarbha, 156.
HIRT (H.), 17.
Histoire, 22, 68, 246, 332-3.
Hitopadeça, 264, 269, 293, 382.
HITTITES, 17, 270.
HIUEN-TSANG, 65, 115, 241, 291, 320, 366.
HOLTZMANN (A.), 299.
HOROVITZ (J.), 351.
HORUJI, 440, 448.
HROZNY, 17.
Hûdu, 446.
HUMBOLDT (W. von), 266.
HUME (B.), 197.
HUNS, 15, 50, 62. Blancs, 63, 67.
HUTH (G.), 327.
HUVISKA, 54.
Hydrographie, 4-6, 10-1, 173.
IBBETSON, 94.
Îçvara, 235.
ÎÇVARAKRSNA, 237.
INDE, 2; *passim*.
INDOCHINE, 12-3, 129, 411, 434, 441.
INDO-EUROPÉENS, 12, 14-9, 67, 69.
INDO-GERMANIQUE, 16, 150.
Indologie, 263 sq.
Indra, 17, 114, 148, 283, 289, 300, 302, 310.
INDRAPRASTHĀ. V. *Delhi*.
INDUS, 2-9, 23-5, 30, 33, 37-40, 401-2.
Industrie, 126.
Intouchables, 88.
Invasions, 11, 48 sq. 61-4, 67-8, 108, 141, 163, 211.
IRAN, 3, 6, 8, 18, 29, 33, 36, 42, 50, 53, 62, 67, 75, 95, 111-2, 130, 143, 145, 160-1, 187, 189, 206, 212.
Islâm, 66-8.
Itihâsa, 296.
JACOBI (H.), 227, 270, 303, 328.
JAGANNĀTHA, 339.
JAIMINI, 227.
Jainisme, 29, 31, 43, 65, 160 sq., 180, 210, 228, 231, 244, 259, 293.
JAMĀLI, 171.
Jana, 75.
Janman, 74.
JAPON, 193, 224, 424, 434, 440, 448.
JĀVA, 129, 406, 411, 441, 447, 458.
Jâtakas, 87, 113, 269, 300, 323, 377, 419, 443.
Jâtu, 90, 86, 195.
JAYADEVA, 342.
JHILUM, 37-9.
Jina. V. *Mahāvîra*.
Jîva, 178.
Jñâna, 157, 199.
JOLLY, 96.
JONES (Sir WILLIAM), 16, 264, 364.
JOUVEAU-DUBREUIL, 404, 408, 436.
JUMNĀ, 5, 7, 25, 32, 63, 103.
Justice, 112-4, 117-9.
KABOUL, 9, 15, 18, 37, 42, 49, 54, 62, 130.
KACCĀYANA, 293.

- KACHGAR**, 130.
KÂÇI. V. *Bénarès*.
Kâçyapa, 224.
KADPHISÈS I et II, 51-2.
Kaivalyam, 169, 209, 235.
Kâla, 228.
KALHANA, 332.
Kâlî, 142, 458.
KÂLIDÂSA, 60, 264, 308, 321, 327-36, 360-6, 374, 458.
KALINGA, 47, 55, 59.
Kalpa, 289.
Kalpasûtra, 72, 80, 171, 288, 290.
Kâmasûtra, 110, 290, 322, 330.
KANÂDA, 228.
KANAUJ, 65, 373.
KANDAHAR, 8, 36, 40.
KANISKA, 28, 51-4, 56, 187, 212, 421, 434.
KANT, 241.
KAPILAVASTU, 102.
KAPILA, 237.
KÂRLÎ, 430, 439, 444.
Karman, 144, 154-5, 157, 162-5, 171, 177-8, 197, 206, 220, 225, 300, 325, 332.
KÂTYÂYANA, 227-292.
KAUÇAMBÎ, 32, 128, 187-8.
KAUNDINYA, 129.
Kauravas, 25, 30, 297.
Kautiliya = *Arthaçâstra*.
KAUTILYA (= *Cânakya*), 42, 101, 106, 116-20, 123-6, 124, 338, 359.
KAVÊRI, 5.
Kâvya, 321, 325-44, 379.
KEITH (A.-B.), 319, 345, 379, 384.
KERN, 95.
KHAIBER, 9.
KHÂRAVELA, 30.
Kharostri, 29, 262.
KHMER (Peuple et Art), 224, 400, 406, 412, 423, 442, 447, 458.
KHOTAN, 52.
KIELHORN (F.), 379.
KITSNÂ, 5.
Koça, 294-5.
KOÇALA, 31-2, 102, 169.
KOLS, 12-3, 139, 141.
KONOW (S.), 18, 345.
Kouan-Yin, 224.
Kouchanes, 51-4, 63.
KOUTCHA, 17.
Krsna, 142, 202.
Ksatrapas, 55, 63.
KROM, 129.
Ksatriyas (Caste), 61, 92, 98 sq., 110, 114, 133, 161, 169, 198, 203, 286, 305.
KSEMENDRA, 324, 385.
KUÇINAGARA, 32, 183.
Kudu, 405.
Kula, 74, 102, 114, 247.
Kumâra, 328.
KUMÂRAGUPTA, 61-2.
KUMÂRAJÎVA, 241.
KUMÂRALABDHA, 220.
KUMÂRILA, 227.
KUNDAKUNDA, 176, 239.
Kurus, 25, 30.
Kusâna. V. *Kouchanes*.
LACÔTE (F.), 383, 394.
Laingikam, 229.
Laksml, 331, 365, 418.
LALOU (M.), 333.
LANGLES (L.), 265, 383.
LANGLOIS, 357, 359, 361.
LANKÂ. V. *Ceylan*.
LAUFER (B.), 261.
LA VALLÉE-POUSSIN (L. DE), 97, 186, 189, 220.
LE COQ (Von), 189.
LEUMANN, 189.
LÉVI (S.), 13, 139, 186, 189, 213, 269, 279, 283, 297, 315, 320, 325, 328, 343, 345 sq., 384.
LÉVY-BRUHL (L.), 140.
Liberté, 92, 99, 121, 124, 178, 216, 252.
LICCHAVIS, 32, 58, 102.
LIEBICH, 292-3, 327.
Linga, 142, 229, 387, 427.
Linguistique, 12-9, 255 sq.
Littératures, 14, 33, 70-3, 82, 98, 267 sq.
Logique, 119, 196, 214, 229-31, 240.
Loi. V. *Dharma*, 117-8.
Lokâyatas, 167.
LONG-MEN, 448.
LUEDERS (H.), 321, 354.
LUDWIG, 113.
Lumière, 77, 235.
MACDONELL (A.-A.), 51.
MACHIAVEL, 107, 112, 116.
MACKEY (E.), 23.
MADHVA, 233.
MADHYADEÇA, 30.
Mâdhyaṃika, 216 sq., 239 sq.
MADHYÂNTIKA, 187.
MADURÂ, 57.
MAGADHA, 31, 35, 41, 48, 58, 63, 169, 239.
MÂGHA, 330.
Magie, 141, 144-6, 152, 154, 167, 235, 351.
Mahâbhârata, 25, 82-3, 103, 107, 109, 113, 204, 208 sq., 297 sq.
Mahâbhâsya, 203.
Mahâkâçyapa, 187.
MAHÂNADÎ, 5.
Mahârâstri, 259.
Mahâsâṃghikas, 188, 192, 219.
MAHÂVÎRA, 29, 168-71.
Mahâyâna (Grand Véhicule), 53, 65, 179, 192, 212 sq., 239 sq., 326.
MAITRAKAS, 63.
Maitreya, 223-4, 240.
MALAVIPURAM, 408, 410, 438, 446.

- MALLAS**, 32, 102.
MALLINĀTHA, 330.
MĀLWĀ, 63, 65.
MAMMATA, 329.
Manas, 153, 195, 209, 230.
Mānavadharmasāstra, 82, 84, 87, 123.
MANI, 214.
 Manichéisme, 214.
 Mañjuçri, 192.
MANKOWSKI (L.-V.), 383.
 Manu, 82, 123, 143, 162, 281, 309, 348.
 Manyu, 149.
 Māra, 182, 325.
MARATHE, 13, 33, 259.
 Mariage, 80, 83 sq., 185.
MARSHALL (Sir John), 23, 51, 402.
MARSTRANDER, 17.
 Maruts, 149.
MASSON-OURSSEL (P.), 1, 231, 250.
MASOÛDI, 389.
 Matérialisme, 167, 176.
MATHURĀ, 128, 172, 176, 180, 187-8, 194, 259, 398, 420-2, 427, 430, 432, 434-5, 439, 444.
MATICANDRA, 239.
 Matriarcat, 74, 85.
MATRCETA, 323.
MAUGDALYĀYANA, 182, 313, 354.
 Mauryas, 41-8, 58, 128.
Māyā, 154, 181, 222, 233, 418, 425.
MÊDES, 18.
MEDHĀTITHI, 131.
 Mégalthique, 21.
MÉGASTHÈNE, 42, 103, 106, 126, 302.
MENDUT, 423.
 Mensurations, 72.
MÉSOPOTAMIE, 23, 148.
 Messianisme, 206.
 Métaux, 18, 21-2, 24, 126.
Métrique, 273, 289, 299, 312, 318.
MEYER (J.-J.), 101, 391.
MIHIRAGULA, 63.
MILINDA (MĒNANDRE), 49, 56, 191, 214, 315.
MINAYEFF, 189.
 Mīmāṃsā, 200, 226, 232, 239.
MIRZAPUR, 21.
MITANI, 17, 148.
 Mithra, 53.
 Mithraïsme, 53.
 Mitra, 17, 100, 147-9.
MOGOLS (Grands), 15.
MOHENJO-DARO, 23, 401, 443.
 Moksa, 115, 165.
MONGOLS, 15, 33, 67.
MÔN-KHMER, 12, 257.
MORGAN (J. DE), 17.
 Mort, 84, 86, 195, 287.
 Morts, 78, 81, 158.
 Mousson, 5-6.
 Mudrārāksasa, 41.
MULLER (M.), 265, 336.
MUNDĀ, 12, 139, 257.
MYSORE, 411.
 Naciketas, 287.
 Nāga, 332, 367, 435.
NĀGĀRJUNA, 53, 192, 214, 245.
NAKSH-I-RUSTEM, 33.
NĀL, 403.
NALANDĀ, 240.
 Nāmarūpa, 196.
 Nandas, 35, 41, 359.
NANJIO (B.), 189.
 Nārada, 82, 106, 113, 131.
 Nārāyana, 204.
NARBADĀ, 3-6, 8, 43, 65.
 Nartaka, 320.
 Nāsatyas, 17.
 Nātyasāstra, 110, 345.
 Nāstika, 167.
 Navigation, 56-7, 129.
 Néolithique, 21.
NÉPĀL, 3, 9, 15, 32-3, 66, 128, 242, 424, 440, 447.
NESFIELD, 94.
 Nestorianisme, 207, 214.
NICOBAR, 2, 12, 139.
 Nidāna, 195.
 Nighantu, 289, 294.
NILGIRI, 3.
NIMBĀRKA, 233.
 Nirgrānthas, 168-9, 171, 179.
 Nirmānakāya, 222.
 Nirukta, 151.
 Nirvāna, 30, 171, 183, 193-4, 220, 222, 225, 314, 418, 425.
 Nūtisāra, 107.
NOVALIS, 217.
 Numismatique, 53, 133.
 Nyāya, 230 sq., 289, 294.
OLDENBERG (H.), 96, 180, 190, 283, 336, 345.
 Om, 277.
ONÉSICRITE, 37.
 Or, 18, 127.
 Orographie, 2-4.
OTTO (R.), 142.
OXUS, 9, 50-1, 62, 128, 130.
 Pācupāta, 210.
 Pada, 205, 273.
 Padārtha, 229.
 Pāli, 32, 187, 189, 193, 259, 293, 412.
PALLAVAS, 59.
PAMIR, 3, 52, 130, 212.
 Pancāyat, 91.
 Pañcarātra, 210, 269.
 Pañcatantra, 378-82.
 Panchalas, 40.
PAN-CHAO, 51-2.
 Pāṇḍavas, 25, 83, 204, 297, 301.
 Pandit, 151, 172, 194, 211.
 Pāṇdyas, 47.
 Pāni, 127.
PĀNINI, 203, 291, 308.
 Panthéisme, 199.

- PĀQUES** (Ile de), 23.
PARAMĀRTHA, 241.
Parjanya, 147.
PARGITER, 247, 310.
PARTHES, 48, 50, 52, 241.
Parvatī, 329, 342, 374.
PĀTALIPUTRA (PATNA), 34, 42, 47, 49, 58, 112, 128, 173, 191, 430.
PATANJALI, 203, 234, 293, 312, 348.
Patī, 76.
PAUL l'Alexandrin, 244.
PĀVĀ, 32, 102, 169.
PELLIOT (P.), 129, 189.
PENJĀB, 4, 6-7, 9, 10, 14, 25, 29, 37, 42, 49, 60, 62, 65, 67, 102, 161.
PERSĒPOLIS, 33, 36, 44.
PERSE, PERSES, 18, 62, 440, 448.
PESHAVER. V. Purusapurā.
PHĒNICIENS, 262.
PHILIP (A.), 87.
Physique, 244.
PLATON, 151, 153, 240, 249, 251.
PLUTARQUE, 36, 315.
POLYAENUS, 36.
Polyandrie, 74, 83.
POLYNÉSIE, 163.
Population, 10-9.
POROS, 37, 115.
Poterie, 22.
PRABHĀKARA, 227, 239.
PRACĀSTAPĀDA, 239.
PRABHĀKARAVARDHANA, 64.
Pradeça, 177.
Pradhānam, 209.
Prajāpati, 149, 152, 156.
Prājña, 199.
Prājñāpāramitā, 192, 215.
Prakrits, 44, 259, 272, 312, 335, 349.
Prakṛti, 111, 201, 209, 233, 236.
Pramāna, 224, 229, 230.
Prāna, 153, 157, 166, 245.
PRASENAJIT, 31, 236.
Prasangika, 240.
Pratimoksa, 185.
Pratyakabuddha, 222.
Pratyaksa, 229.
PRĀYĀGA (Allāhābād), 58, 65.
Préhistoire, 21-6.
Professions, 94.
Prophétisme, 206.
Propriété, 86 sq., 132.
Prthu, 123.
PZRYLUSKI (J.), 12-3, 32, 85, 128, 139, 186, 194, 157.
PTOLÉMÉE, 244.
PTOLÉMÉE PHILADELPHIE, 43, 47.
Pudgala, 177, 221.
Pūjā, 141.
PULAKESIN, 63, 65.
Purānas, 25, 35, 107, 205, 211, 247, 269, 308 sq., 328.
Purūravas, 282, 345, 365.
Purusa, 142, 152, 201, 204, 209, 234.
PURUSAPURA (Peshawer), 9, 52.
PUSPADANTA, 173, 175.
Pusân, 148.
PUSYAGUPTA, 60.
PUSYAMITRA, 48.
PYTHAGORE, 244.
RADDA, 433.
Rādha, 343.
Raison, 251.
Rājā, 53, 76, 102, 104, 113.
RAJAÇEKHARA, 373.
RĀJACRHA, 31, 169, 182, 187.
Rajas, 237.
Rajpute (Art), 448.
RĀJYAVARDHANA, 64.
Rāma, 205, 304 sq., 239, 346, 370.
RĀMĀNUJA, 233, 311.
Rāmāyana, 26, 84, 268, 303 sq.
RAPSON (E.-J.), 22.
Rasa, 245, 349, 352.
RASTRAPĀLA, 192.
Ratna, 193.
Ratnasambhava, 224.
Rāvana, 192, 205, 303 sq., 308, 321, 330, 349.
REGNAUD (P.), 347, 357.
REICH (H.), 351.
RENOU (L.), 150, 329.
Républiques, 99, 102-4.
REY (A.), 244.
Rgovāda, 19, 22, 24, 70, 92, 95, 127, 144, 149 sq., 156, 161, 257, 266, 270 sq., 296, 345.
RHYS DAVIDS, 190, 313.
RISLEY, 94.
Rites, 78 sq., 145, 154.
ROGER (A.), 264, 338.
Roi (Grand), 29, 33, 36, 45-6, 53, 104.
ROTH (R.), 266.
Roue, 106, 109, 117, 170, 182, 202, 249, 315, 421.
Routes, 7, 128, 130.
Royauté, 44-6, 67, 76, 104-12, 180.
Rsi, 91, 151, 211, 274.
Rta, 100, 145-7, 163.
Rudra, 149, 202.
Rūpa, 197.
Russie, 17.
Ryotwari, 88.
Sabhā, 75, 112-4.
Sacrifice, 87, 146, 152, 159, 346.
SAKAI. V. Çakyas.
Sakrādāgāmin, 184.
Sāmādhi, 235, 252.
Sāmapēda, 70, 125, 275.
Sambhogakāya, 222.
Samgha, 183, 188.
SAMGHADĀSA, 240.
Samhitā, 71, 73, 152, 276.
Samiti, 113-4.

- Samñā*, 197.
Samkarsana, 203.
Sāmkhya, 176, 199, 209-10, 233-4, 236 sq., 244, 310.
Sammitīyas, 230.
SAMPRAṬI, 47.
Samsāra, 161-5, 222.
Samskāra, 71, 78, 80, 196-7, 250.
 SAMUDRAGUPTA, 58-61, 65.
Samyaksambuddha, 222.
SĀNCHĪ, 33, 269, 391, 410, 413, 429 sq., 444.
Sandhyā, 78.
SANGALĀ, 103.
Sanskrit, 32-3, 176, 189, 255, 258, 294, 312, 335, 349, 450.
SANTALS, 139.
Sapinda, 77, 85.
SARASVATĪ, 30.
SARNATH, 44.
Sarvāstivādins, 188, 219, 211.
Sassanides, 54, 62.
Sattva, 237.
Sautrāntikas, 220-1.
Satya, 154, 193.
Sauveurs, 169, 206, 222, 419.
Savitri, 148, 310.
SĀYANA, 151, 266, 274.
SAYCE (A.-H.), 17, 23.
SCHLÄGEL, 265.
SCHMIDT (Le P.), 13.
SCHMIDT (R.), 388.
SCHOPENHAUER, 155.
SCHRADER (F.-O.), 13, 256.
SCHRÖDER (L. von), 282, 288, 351.
Sciences, 70-2, 138, 243-7, 262, 289.
Scolastique, 110, 118, 155, 239, 247.
SCYLAX, 33.
SCYTHES, 48-54, 420.
- Sectes**, 168, 187, 207, 219 sq.
SEISTĀN, 8, 32, 40.
SÉLEUCUS (NICATOR), 42.
SÉLEUCUS II, III, 48.
SÉMITES, 143, 163, 212.
Sena, 114-5.
Sénat, 103.
SENART (E.), 94-6, 99, 180, 213, 259, 293, 312, 321.
SÉRINDE, 53, 67, 189, 207.
Servitude. V. Bandha.
SHAKESPEARE, 351, 368, 371.
SIAM, 412, 415, 422-3, 441, 447.
SIBÉRIE, 17.
SIDDHASENA, 239.
SĪGVIRIYĀ, 436.
SIKKIM, 3, 9.
SINDH, 33, 42.
Sitā, 84, 303, 305 sq., 370.
SKANDAGUPTA, 61-2.
Skandha, 177, 195.
SLAVES, 288.
SMITH (S.), 23.
SMITH (V.-A.), 30-1, 33, 51, 64, 115, 309.
Smṛti, 81, 119.
SOCRATE, 240, 251, 433-4.
SOGDIE NS, 18, 130, 241.
Soleil. V. Sūrya, 106, 170, 180, 182, 213, 309.
Soma, 147, 274, 280.
SOMADEVA, 385.
SOY, 3.
Sophistes, 167, 191.
Sparça, 195.
SPEYER, 383.
SPINOZA, 159.
SRONG-TSAN GAMPO, 66, 242.
STEIN (Sir AUREL), 263.
- STCHERBATSKY (Th.)*, 189, 227, 241.
Sthaviras, 172, 184, 188.
STHIRAMATI, 240.
STHŪLABHADRA, 173.
STRABON, 36.
STREHLY (G.), 367, 369.
Stūpa, 404, 413-6, 431, 444.
SUBANDHU, 393.
Sūksma, 238.
SUMATRA, 13, 129.
S U M É R O - D R A V I - D I E N N E (Civilisation), 23, 113, 401, 443.
SURATE, 8.
Sōrya, 79, 148, 339, 367.
SUSE, 112, 443.
SUSIANE, 23, 401.
Sūta, 115, 286, 310.
SUTLEJ, 4, 7, 9.
Sūtras, 71, 191, 271, 288, 290.
SU'ARNABHŪMI, 129.
Svāntantrikas, 240.
Syllogisme, 231.
SYRIE, 18, 130.
- TAINE*, 251.
Taittiriya, 156.
Taj Mahal, 398.
TAKSAÇILĀ, 37, 47, 49, 50-2, 203, 433.
Tamas, 237.
Tamoule (Littérature), 13, 57, 172, 256.
Tanmātra, 238.
Tantras, 213, 225, 246, 342, 426.
Taoïsme, 167.
Tapas, 155-6.
TĀPTI, 58.
TĀRANĀTHA, 323.
Tathāgatagarbha, 218.
Tathatā, 218, 234.
Tattvārthā dhigama sūtra, 176.
TAXILA. V. Taksaçilā.
TCHE-YI, 241.
Terre-mère, 147.

- Terre-Pure (Sukhâvatî), 192, 225.
THAR, 6.
 Théisme, 202, 223, 235.
THOMAS, 206.
THOMPSON (E.), 84.
THON-MI SAMBHOTA, 242.
TIBET, 9, 11, 15, 33, 66, 102, 189, 224, 242, 323, 398, 424, 428, 440, 447-8, 448.
T'IEU - LONG CHAN, 424, 440, 448.
TILAK (B.-G.), 270.
TIVNEVELLY, 22.
 Tissage, 18, 126.
TODAS, 405.
TOKHARIENS, 17, 50.
TOURFAN, 17, 323.
 Transmigration, 117, 161, 177, 234.
 Travail, 92, 124.
Tribhanga, 438, 457.
 Tribu, 75.
Trikâya, 222.
Trimûrti, 207, 438.
Trsnâ, 195.
TUCCI (G.), 189.
TUNELD, 186.
TURKESTAN, 11, 16, 130, 363.
 Tvastar, 148, 289.

UDÂSIN, 34.
UDAYA. V. Udâsin.
UDAYANA, 383, 385-6.
UDBHATA, 329.
UDDYOTAKARA, 239.
UJJAIN, 32, 56, 63, 67, 128, 187, 259, 327.
UJJAYINÎ. V. Ujjain.
 Umâ, 328, 342.
UMÂSVÂTI, 176, 239.
Upâdâna, 195.
UPÂLI, 182, 187.
Upânisads, 70, 156, 195, 198-9, 233, 268, 276, 284.
 Urvaçi, 282, 345, 365.
 Usas, 147.
 Vâc, 153, 157, 283, 291.
 Vaibhâsikas, 220-1.
VAIÇÂLI, 32, 58, 102, 128, 169, 186.
 Vaiçesika, 176, 209, 215, 228, 239, 244.
Vaiçyas (Caste), 92, 124, 127, 132.
 Vairocana, 223.
 Vaisnavas, fidèles de Visnu, 82.
Vajra, 215, 225.
 Vajrapâni, 425.
VALABHÎ, 63, 173.
VÂLMÎKI, 304, 308, 321, 373.
Vâmana, 340.
VARÂHA MIHIRA, 244.
Varûa, 96.
Vârtta, 123.
 Varuna, 17, 100, 114, 143, 147-9, 160, 222.
VASIŠKA, 54.
Vâsistha, 82, 119.
VASUBANDHU, 60, 219-20, 234, 239-40.
 Vâsudeva (Divinité), 50, 202-4, 213.
VÂSUDEVA I, 54.
VÂTSYÂYANA, 239, 290.
Vedanâ, 195, 195.
Vedânga, 289.
Védânta, 237 sq., 281, 327.
Vêdas, 24, 27, 70-3, 81, 123, 347.
VEDDAS, 13.
 Véhicules (Grand et Petit). *V. Mahâyâna et Hinayâna*, 3° V., 225.
VENDRYÈS (J.), 19.
 Veuves, 84.
Vibhajyavâdins, 221.
Vibhâsâ, 220.
Vîç, 75, 113.
 Viçvakarman, 156.
VIDEHA, 169.
 Vidhi, 227.
Vidyâ, 201, 277.
Vijñâna, 196-7.
Vijñaptimâtra, 219, 240.
VIKRAMÂDITYA, 327, 340.
 Village, 87, 99, 119.
Vimâna, 411, 446.
Vinaya, 182, 188, 221.
VINDHYA, 4.
Vîrya, 178.
 Visnu, 50, 60, 79, 106, 109, 148-9, 182, 203 sq., 213, 311, 332, 342, 374, 427, 458.
Visnu-smrti, 82.
 Voie, 193.
VRJJIS, 32, 102.
Vrtra, 148.
Vyâkarana, 291.
Vyaktam, 238.
VYÂSA, 234, 310.
Vyavahâra, 118.
Vyûha, 210.

WACKERNAGEL, 272, 291.
WALLESER (W.), 189.
WANG HIUAN - TS'U, 65.
WEBER (A.), 395.
WILBRANDT (A.), 318.
WILKINS (Ch.), 261.
WILSON (H.), 311, 345, 357, 361.
WINDISCH, 351.
WINTERNITZ, 106, 275, 288-9, 292.
WOU-SOUN, 50.
WOU-TI, 51.
WUST, 270.
XERXÈS, 34, 126.
YAÇODHARMAN, 63.
Yajña, 146, 157.
YÂJNAVALKYA, 286.
Yâjñavalkya, 82, 86, 106, 276.
Yajurovêda, 70, 82, 152, 275, 281.

- | | | |
|--|---|--|
| Yama, Yamī, 282, 287-338. | <i>Yavanikā</i> , 351. | Yogācāras, 192, 216 sq. |
| <i>YAMUNĀ</i> , V. <i>Jumṇā</i> . | YI-TSING, 220, 241, 323, 336. | <i>YUE-TCHE</i> , 50-1, 241. |
| YĀSKA, 151, 290-1. | Yoga, 166, 177, 181, 200, 209-10, 216, 222, 234, 310. | <i>YUN-KANG</i> , 448. |
| <i>YAVANAS</i> (<i>Grecs</i>), 103, 298. | | ZOROASTRE, 29, 62, 144, 149, 160, 179, 206 |
-

TABLE DES CARTES

Le Nord-Ouest de l'Inde.....	8
L'Inde aux premiers siècles bouddhiques.....	32
L'Empire d'Açoka.....	40
L'Empire de Samudragupta.....	56
L'Empire de Harsa.....	64

TABLE DES FIGURES AU TRAIT

1. — Colonne sans chapiteau ni base — art local (Bedsâ).....	498
2. — Colonne d'Açoka (art importé).....	498
3. — Colonne de Kârîi.....	498
4. — Colonne de Nâsik.....	498
5. — Colonne d'Ajanîâ.....	499
6. — Colonne d'Ajanîâ.....	499
7. — Colonne légère en bois; d'après une peinture d'Ajanîâ..	499
8. — Colonne de Malavipuram.....	499
9. — Pilastre de Nâsik.....	500
10. — Pilastre d'une façade d'Ajanîâ.....	500
11. — Pilier d'Ellorâ.....	500
12. — Pilier d'Ellorâ.....	500
13. — Pilier-colonne de Bâdâmi.....	501
14. — Pilier-colonne de Bâdâmi.....	501
15. — Pilier-colonne d'Ellorâ.....	501
16. — Colonne dravidiennne tardive.....	501
17. — Plan. Forme rectangulaire, caverne I d'Ajanîâ.....	502

18. — Plan. Forme allongée, Kârlî.....	502
19. — Temple de Sâncî.....	503
20. — Temple de Chezârla.....	503
21. — <i>Vimâna</i> de Tanjore.....	504
22. — <i>Gopura</i> de Madurâ.....	504
23. — <i>Çikhara</i> de Sîrpur.....	505
24. — <i>Çikhara</i> de Bhuvaneçvara.....	505

TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE

- I. — Fouilles de Mohenjo-Daro : A. Buste. — B. Cachet représentant un bovidé. — C. Cachet représentant un zébu.
- II. — A. *Stûpa* de Sâncî. — B. Bhâjâ, caverne : extérieur et intérieur.
- III. — Ajantâ. — A. Extérieur de la caverne n° 19. — B. Intérieur de la caverne n° 26.
- IV. — A. Mavalipuram : Les *Ratha*. — B. Aihole : Temple.
- V. — Sâncî : Piliers. — A. Cieux superposés. — B. Décoration avec motifs indiens. — C. Décoration avec motifs importés.
- VI. — Sâncî. — A. Linteau. Départ du Bodhisattva. — B. Vase aux lotus symbolisant la naissance. — C. Naissance avec la représentation de la mère du Bodhisattva. — D. Arbre de l'illumination et trône vide. — E. Roue du premier sermon et adorants. — F. Roue du premier sermon et trône vide. — G. *Stûpa* symbolisant le *parinirvâna*.
- VII. — Évolution de la figure du Bouddha. — A. Bouddha gréco-bouddhique. — B. Bouddha-Bodhisattva de Mathurâ. — C. Bouddha d'Amarâvatî. — D. Bouddha de Dông-duong. — E. Bouddha de style gupta. — F. Bouddha siamois tardif.

- VIII. — A. Tête de Pālaliputra. — B. Chapiteau d'Açoka. — C. Tête des fouilles de Hadda. — D. Bas-relief des fouilles de Hadda : Départ du Bodhisattva.
- IX. — A. Bārhut : *Jātaka* du grand singe. — B. Amāravatī : Les dieux transportant au ciel le bol à aumônes du Bouddha.
- X. — Sculptures gréco-bouddhiques. — A. Naissance du Bouddha. — B. Visite d'Indra.
- XI. — Ajantā. Scène de la caverne I, mur de gauche.
- XII. — Ajantā. Scène de la caverne I, mur de gauche.
- XIII. — Ajantā. — Figures féminines, caverne I, mur du fond : Filles de Māra et figure à côté du grand Bodhisattva.
- XIV. — Ajantā. — Bodhisattva, caverne I, mur du fond.
- XV. — Ellorā. — Çiva dansant de la caverne Rāvāna Kā-Khai.
- XVI. — Évolution du Tribhanga. — A. Sānchi. — B. Mathurā. — C. Amāravatī. — D. Art dravidien tardif. — E. Art du Nord.
-

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LE SOL, LA POPULATION

CHAPITRE PREMIER. — Le Sol.....	1
CHAPITRE II. — La Population.....	10
I. Critères ethnique et linguistique, 11. — II. La souche indo-européenne et le rameau aryen, 15.	

PREMIÈRE PARTIE

L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER. — Les temps préhistoriques.....	21
CHAPITRE II. — Les débuts de l'histoire : les ^{vi} ^e et ^v ^e siècles avant Jésus-Christ.....	27
CHAPITRE III. — Alexandre. — Les Mauryas.....	36
I. La campagne d'Alexandre, 36. — II. Candragupta, 41. — III. Açoka, 44.	
CHAPITRE IV. — Indo-Grecs, Indo-Parthes, Indo-Scythes. Les Kouchanes et Kaniska.....	48
CHAPITRE V. — Le Dekhan jusqu'au ^m ^e siècle.....	55
CHAPITRE VI. — Les Guptas. Huns et Turcs. Harsa.....	58

DEUXIÈME PARTIE

LA SOCIÉTÉ INDIENNE

INTRODUCTION.....	69
CHAPITRE PREMIER. — La famille. Son culte, son droit.....	74
I. Le culte familial, 76. — II. Le droit familial, le <i>dharmā</i> , 81. — La femme et le mariage, 83. — IV. La propriété, 87.	
CHAPITRE II. — La caste.....	90

CHAPITRE III. — L'ordre politique.....	98
I. Pouvoir spirituel et pouvoir temporel, 98. — II. <i>Artha</i> et <i>dharma</i> , 100. — III. Les républiques, 102. — Les royaumes, 104. — IV. La fonction royale, 108. — V. Les assemblées, 112. — VI. La justice, 117. — VII. L'administration, 119.	
CHAPITRE IV. — L'ordre économique.....	123
I. Le travail, 124. — L'agriculture, 125. — L'industrie, 126. — Le commerce, 127. — Les corporations, 131. — II. La propriété, 132. — La propriété foncière, 132. — Le fisc et les monnaies, 133. — Socialisme d'État. La misère indienne, 134.	

TROISIÈME PARTIE

LA VIE SPIRITUELLE, RELIGION ET PHILOSOPHIES

CHAPITRE PREMIER. — Les origines.....	139
I. Ses origines pré-aryennes, 139. — L'élément <i>mundā</i> , 139. — Les éléments dravidien, sumérien et sémitique, 141. — II. La religion des Aryens védiques et le Brahmanisme primitif, 143. — Les <i>Védas</i> , 143. — Rites et magie, l'ordre naturel, 145. — Le sacrifice et les dieux, 146. — L'exégèse védique, 149. — Le culte brahmanique, 152. — Mythologie métaphysique, 155. — Vie future, 158.	
CHAPITRE II. — Jainisme et Bouddhisme primitifs.....	160
I. Leurs conditions communes, 160. — La transmigration, 161. — Notion nouvelle de l'acte, 163. — Aspiration à la délivrance, 164. — Influence du Yoga et des Sophistes, 166. — II. Le Jainisme, 168. — Les <i>Nirgranthas</i> ; le <i>Jina</i> , 168. — La communauté, 171. — Les canons, 173. — Archaïsme et réalisme. Les substances, 176. — L'âme et son salut, 178. — III. Le Bouddhisme, 179. — Le Bouddha, 180. — La communauté. Conciles, sectes, 184. — Le canon, 190. — Littérature du Mahāyāna, 192. — Le dogme, 193.	
CHAPITRE III. — Le Brahmanisme hindouisant (v ^e siècle avant- ier siècle après J.-C.). Religions de Visnu et de Çiva, 198. — Théisme : Çiva, Visnu, <i>Kṛṣṇa</i> , Rāma, 201. — Les avatars. Éclectisme, 205. — Les philosophies de la littérature épique, 208. — Transformation de l'orthodoxie, 210.	
CHAPITRE IV. — Le Grand Véhicule (Mahāyāna).....	212
La dialectique. Nāgārjuna, 214. — La concentration. Aśvaghosa, Asanga, Vasubandhu, 216. — Les sectes, 219. — Métaphysique nouvelle, 220. — Mythologie, 222.	

CHAPITRE V. — L'apogée de la Philosophie..... 226

- I. Les systèmes brahmaniques (100-500). Pūrva Mimāṃsā, 226. — Vaiśeṣika, 228. — Nyāya, 230. — Védānta, 232. — Yoga, 234. — Sāṃkhya, 236. — II. Les philosophies au VII^e siècle, 238. — Commentateurs orthodoxes. Jainisme, Bouddhisme, 239. — Sa logique. — Son expansion. — III. Les traits caractéristiques de la pensée indienne, 243. — A. La Science indienne : mathématique, 243. — Physique, 244. — Chimie, médecine, biologie, histoire, 245-6. — B. Les Problèmes indiens. Le Problème social et la Scolastique, 247. — L'esprit conçu à l'indienne, 249.

QUATRIÈME PARTIE

LA VIE ESTHÉTIQUE

LIVRE PREMIER. — La Littérature de l'Inde.

INTRODUCTION.

- I. Les langues de l'Inde, 255. — L'écriture, 260. — III. L'étude de la littérature indienne en Europe, 263. — IV. La littérature de l'Inde, 267.

CHAPITRE PREMIER. — Le *Rgvēda* et ses suites..... 270

- I. L'âge du *Rgvēda*, 270. — II. Traits généraux du *Rgvēda*, 272. — III. — Les autres Védas. *Sāma*, *Yajur*, *Ātharva-Vēda*, 275. — IV. Les Brāhmanas, 279. — V. *Āraṇyakas* et *Upanisads*, 284. — VI. Les Sūtras : a. *Kalpa* et *Grhya-sūtras*, 287. — b. *Vēdāṅga*, 289. — *Les sūtras de Pāṇini*, 291. — *Les grammairiens après Pāṇini*, 293. — VII. Bhāṣya, 294.

CHAPITRE II. — La poésie épique..... 296

- I. Le Mahābhārata, 297. — II. Le Rāmāyaṇa, 303. — III. Les Purāṇas, 308. — IV. Les littératures pālie et prākrite, 312. — V. La littérature sanskrite d'inspiration bouddhique. Aṣvaghosa, *Āryaśūra*, 319.

CHAPITRE III. — L'époque du Kāvya..... 327

- I. Kālidāsa et autres poètes épiques de l'époque; la théorie de l'art poétique, 327. — II. Kālidāsa et la poésie lyrique (erotique), 333. — Bhartṛhari. Gnomiques et érotiques, 336. — IV. Le mysticisme érotique. Jayadeva, 342.

CHAPITRE IV. — Le théâtre..... 345

- I. Nāṭya-śāstra, 345. — II. Les précurseurs du théâtre classique. a. *Le drame religieux et épique*. Aṣvaghosa, Bhāsa, 354. — b. *Le drame bourgeois et politique*. Cūdraka, Viçākhadatta, 356. — III. Kālidāsa. Le théâtre classique, 360. — IV. Les successeurs de Kālidāsa, 366. — V. Le drame après Bhavabhūti, 372. — VI. La farce, 375.

CHAPITRE V. — La littérature narrative.....	377
I. Le conte populaire et la fable, 377. — II. Le conte savant. <i>Brhatkathâ</i> et <i>Kathâsaritsâgara</i> ; <i>Çukasaplâti</i> , 383. — III. Le roman. Dandin, Subandhu, Bâna, 390.	

LIVRE II. — L'Art de l'Inde.

INTRODUCTION.....	397
L'art pré-indien. <i>Art de Harappâ et de Mohenjo-Daro</i> , 401.	
CHAPITRE PREMIER. — L'architecture.....	404
La décoration, 412. — <i>Le stûpa</i> , 414.	
CHAPITRE II. — L'iconographie.....	417
CHAPITRE III. — La sculpture et la peinture.....	429
Évolution du Tribhanga, 438.	
CHAPITRE IV. — Évolution de l'art de l'Inde.....	443
CHAPITRE V. — L'esthétique indienne, les fresques d'Ajanîâ et le théâtre sanskrit.....	449
CONCLUSION.....	459
BIBLIOGRAPHIE.....	463
INDEX.....	479
TABLE DES CARTES.....	491
TABLE DES FIGURES AU TRAIT.....	491
TABLE DES PLANCHES HORS TEXTE.....	492

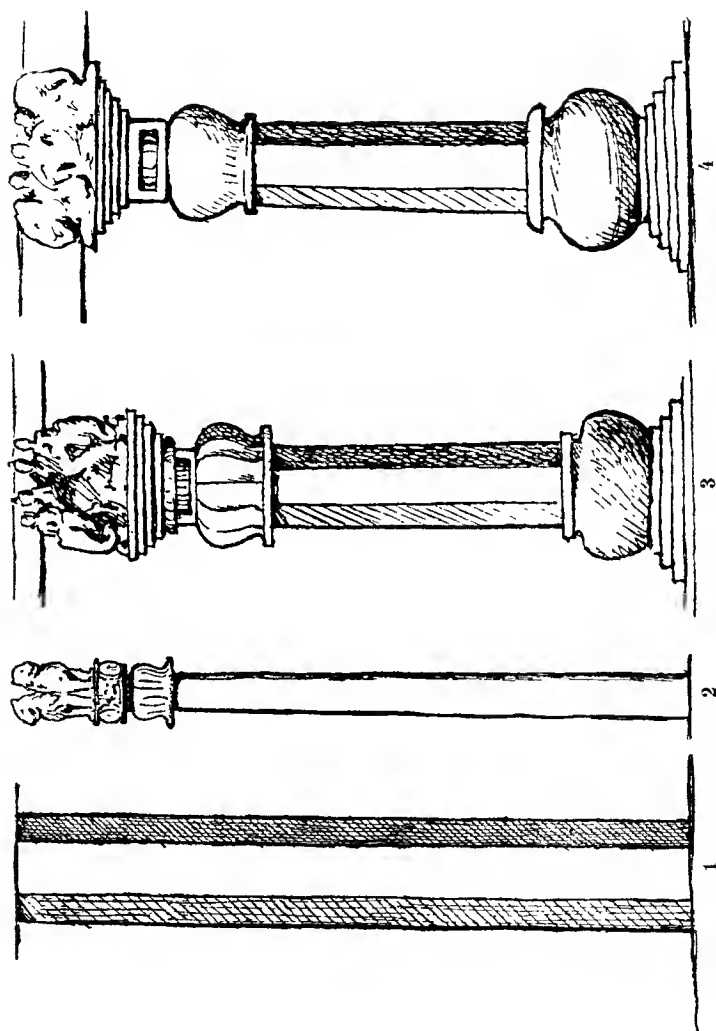


Fig. 1. Colonne sans chapiteau ni base, art local (Bedsä). — Fig. 2. Colonne d'Açoka, art importé.
Fig. 3. Colonne de Kārṭi, — Fig. 4. Colonne de Nāsik.

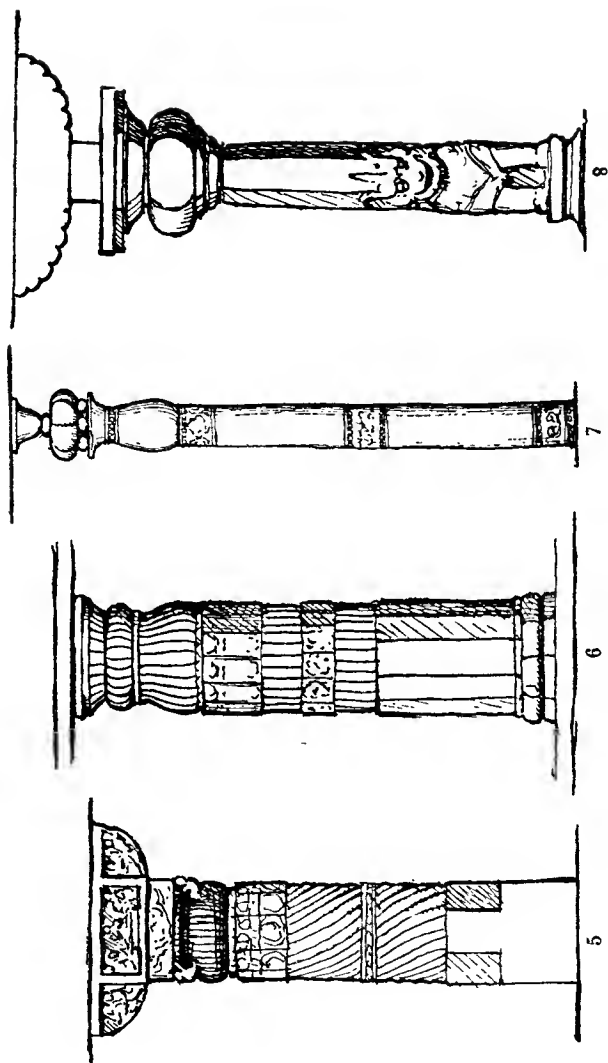


Fig. 5. Colonne d'Ajanta. — Fig. 6. Colonne d'Ajanta. — Fig. 7. Colonne légère en bois, d'après une peinture d'Ajanta. — Fig. 8. Colonne de Mavalipuram.

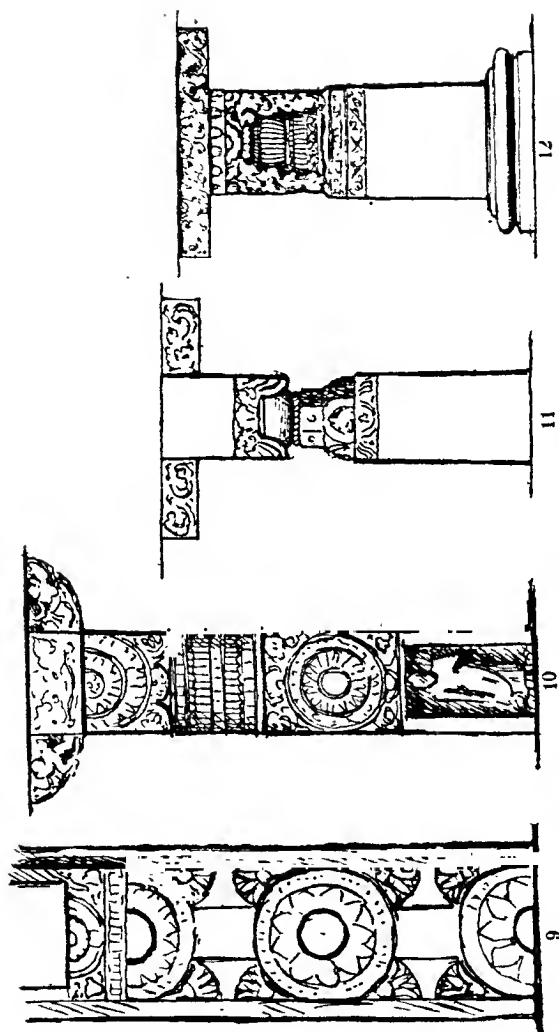


Fig. 9. Pilastre de Nasik. — Fig. 10. Pilastre d'une façade d'Ajanthâ. — Fig. 11. Pilier d'Ellorâ.
Fig. 12. Pilier d'Ellorâ.

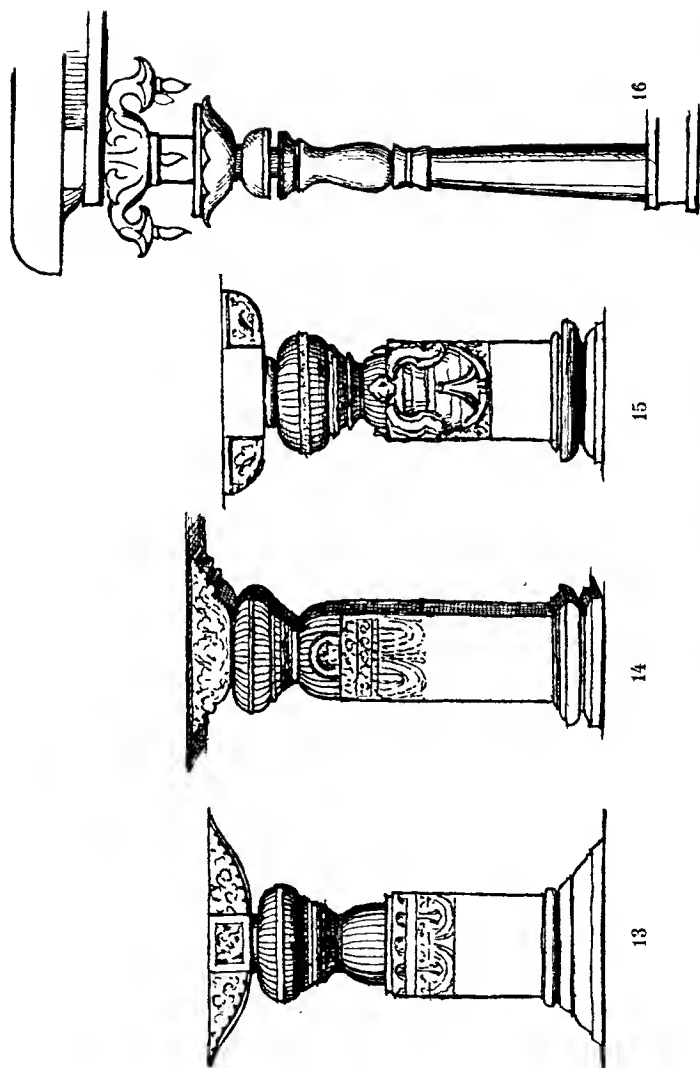


Fig. 13, Pilier-colonne de Badami. — Fig. 14, Pilier-colonne de Badami. — Fig. 15, Pilier-colonne d'Ellorâ.
Fig. 16, Colonne dravidienne tardive.

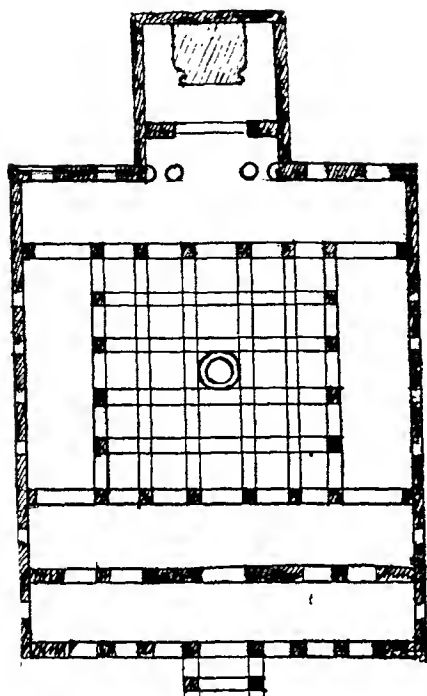


Fig. 17.

PLAN

Forme rectangulaire.
Caverne I d'Ajantâ.

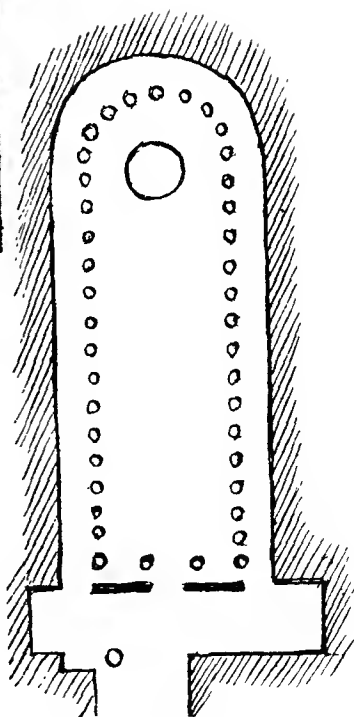


Fig. 18.

PLAN

Forme allongée. Kârli.

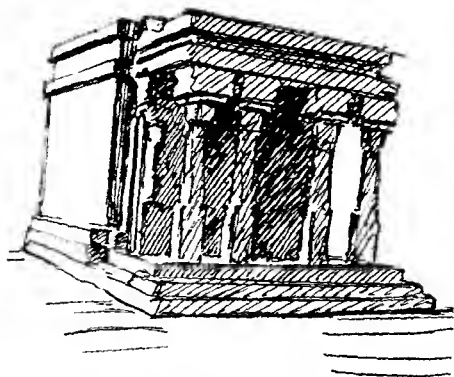


Fig. 19.
TEMPLE de SANCHÎ

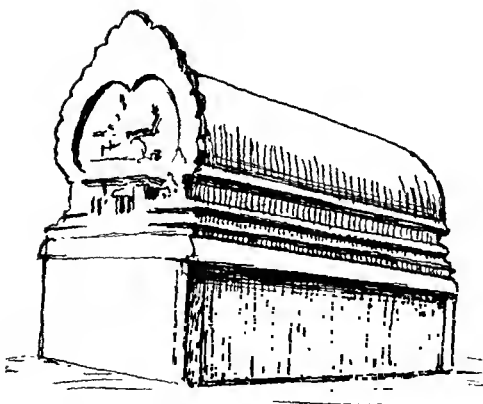


Fig. 20.
TEMPLE de CHEZARLA

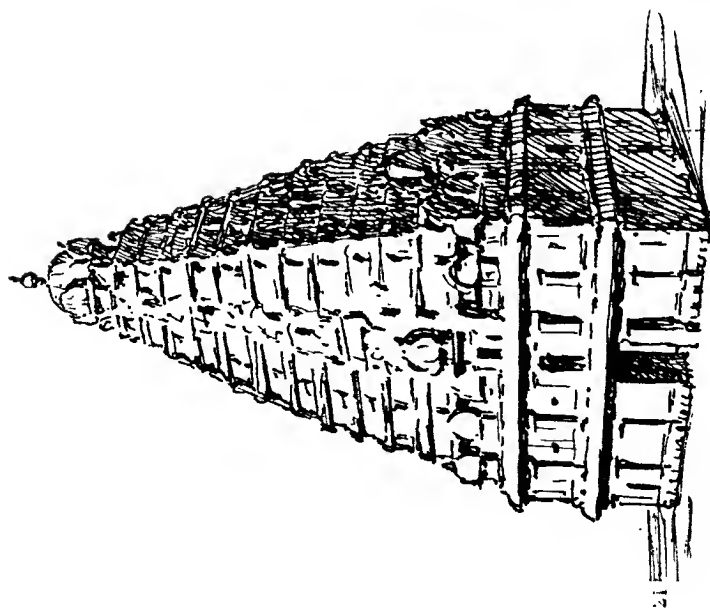


Fig. 1. — *Vinâna de Tanjore.*

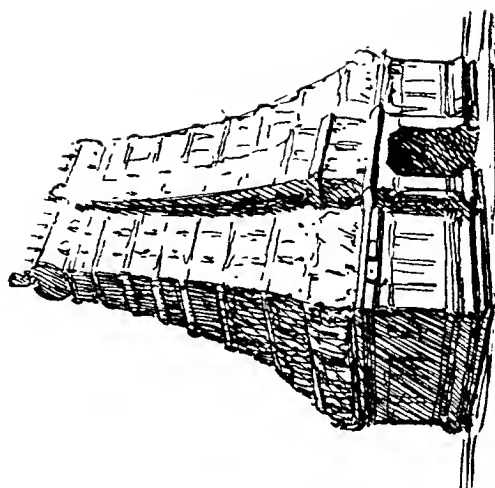


Fig. 22. — *Gopura de Madura.*

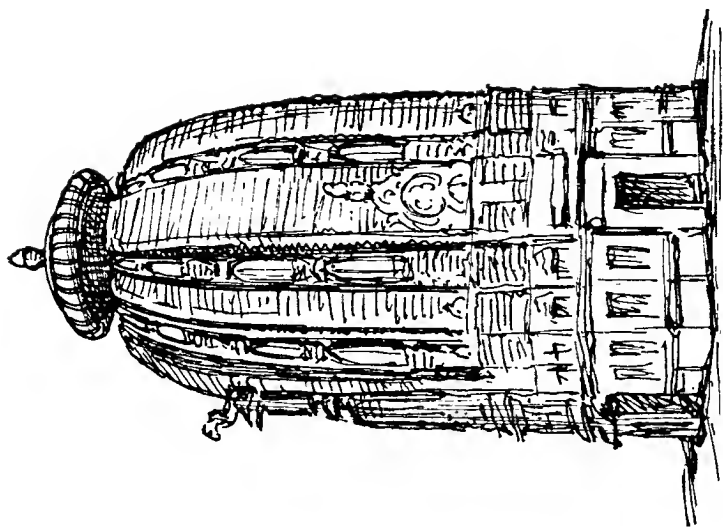


Fig. 24. — Çikhara de Bhuvaneçvara.

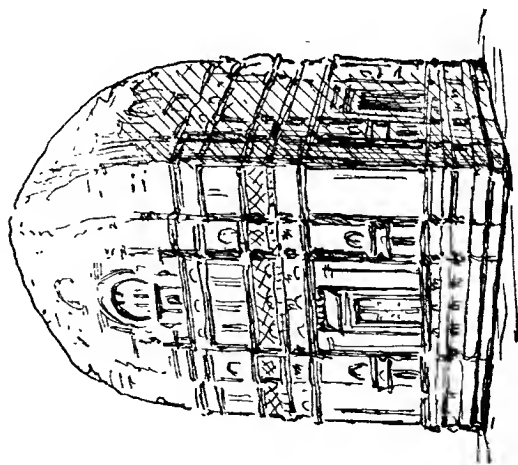


Fig. 23. — Çikhara de Sirpur.

6202-6-33. — CORBEIL. IMPRIMERIE CRÉTÉ.



B



C



A

FOUILLES DE MOHENJO-DARO

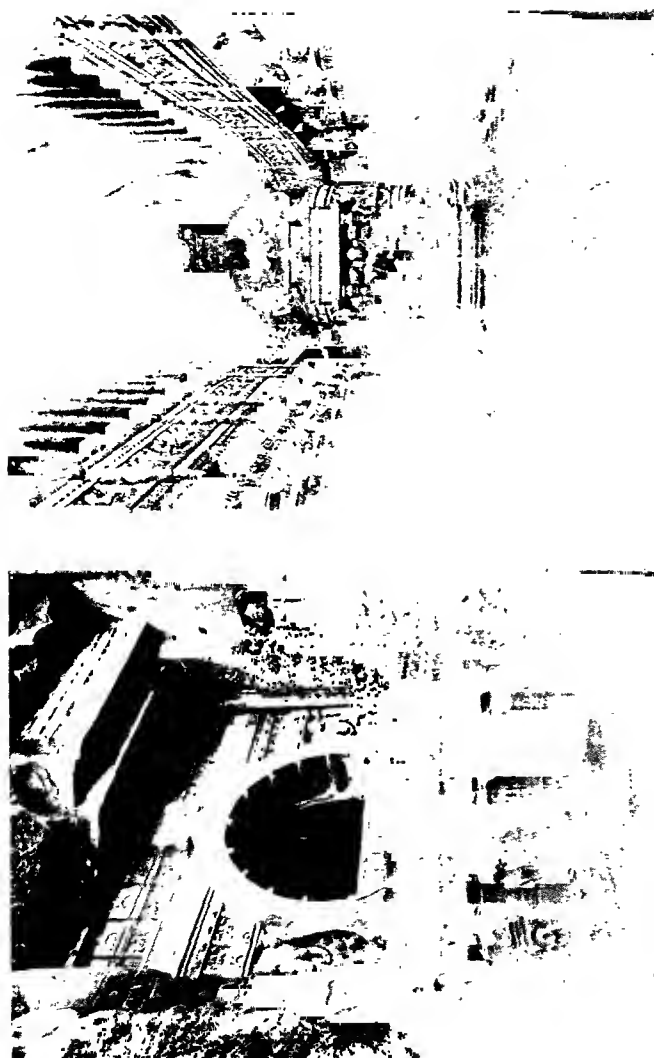
A. Buste — B. Cachet représentant un bovidé — C. Cachet représentant un zebu (d'après GOUMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art*).



A. Grand Stûpa de SANCHI.
(Photographie V. Goloubew.)



B. BHÛJA Caverne, extérieur et intérieur.
(D'après une photographie du Major H. S. Wauchope.)



B

A

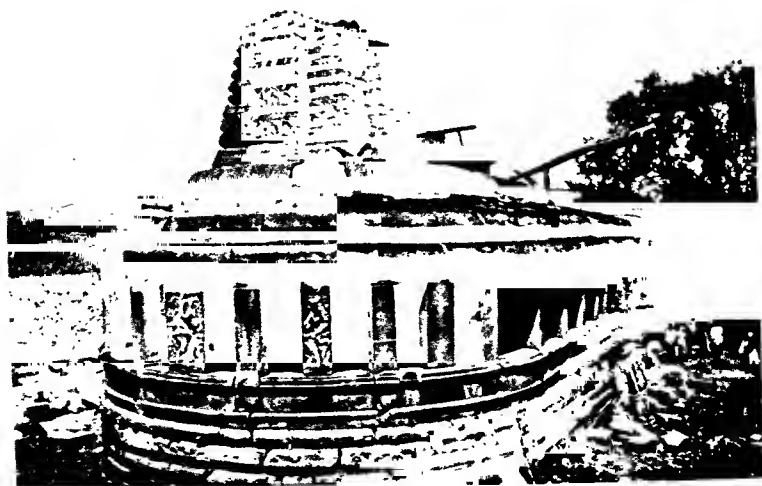
AJANTA

A. Extérieur de la caverne n° 19. — B. Intérieur de la caverne n° 26.

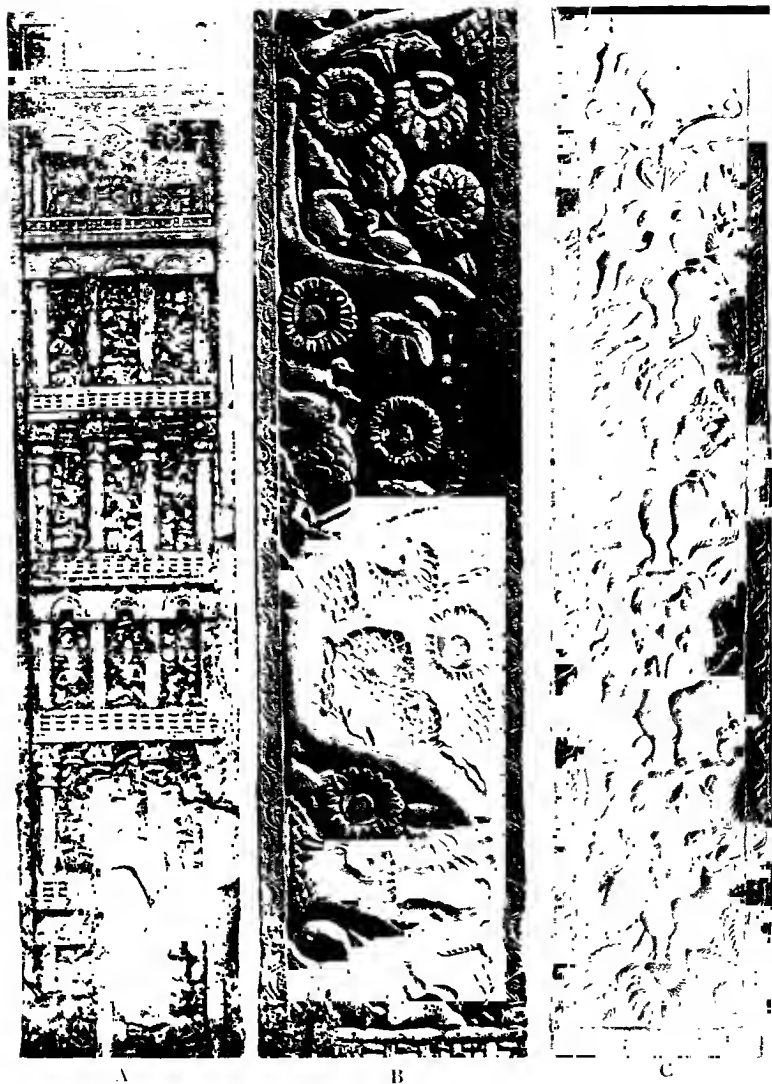
(Photographies E. H. Hmt.)



A. MAVALIPURAM : Les *Ratha*.
(Photographie V. Goloubew.)



B. AHROLE : Temple
(d'après GOOMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art*).



SANCHI : Grand *stupa*, piliers.
 A, Gieus superposés — B, Décoration avec motifs indiens. — C, Décoration
 avec motifs importés. (Photographies V. Goloubew.)



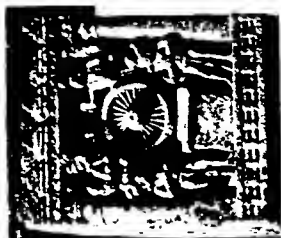
G



A



B



F



E



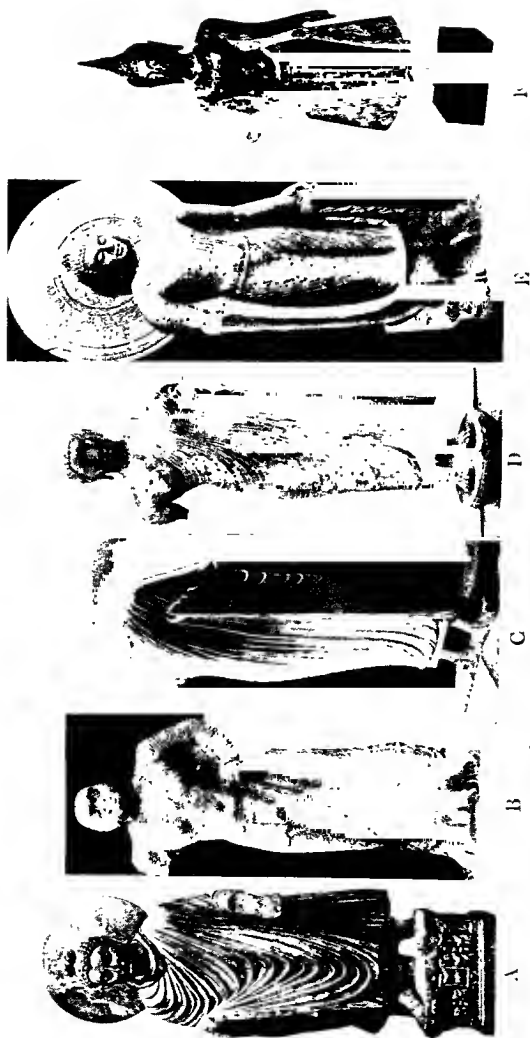
D



C

SANGH: Grand stupa.

A. Linéaire. Départ du Bodhisattva. — B. Vase aux lotus symbolisant la naissance. — C. Naissance avec la représentation de la mère du Bodhisattva. — D. Arbre de l'illumination et trône vide. — E. Route du premier sermon et adorants. — F. Route du premier sermon et trône vide. — G. Stupa symbolisant le parinirvâna.
(Photographies A. Gouffon,.)



ÉVOLUTION DE LA FIGURE DU BOUDDHA

A. Bouddha gréco-bouddhique (d'après Foucaux, *Art gréco bouddhique du Gandhâra*). — B. Bouddha-Bodhisattva de Mathurâ (d'après COOMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art*) — C. Bouddha d'Amarâvati, (*Photographie V. Goloubew.*) — D. Bouddha de Dong-duong. — E. Bouddha de style gupla (d'après COOMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art*). — F. Bouddha siamois tardif. (Pièce du Musée Guimet.)

A
Tête de Pātaliputra (d'après COMARASWAMY, *History of Indian and Indonesian Art*).



C
Tête des fouilles de Hadda. Fouilles de la délégation française en Afghanistan : M. Barthoux.

D



B Chapiteau d'Acoka (d'après BUCHNER, *Early Indian sculpture*).
D, Bas-relief des fouilles de Hadda : d'après le Bodhisattva.

(C. et D. Pièces et clichés du Musée Guimet.)



A. BARHUT. — *Jataka* du grand singe.
(Photographie de l'India Office.)



B. AMARAVATI. — Les dieux transportant au ciel le bol à aumônes du
Fouddha.
(Photographie de l'India Office.)

SCULPTURE GRECO-BOUDDHIQUE



A. Naissance du Bouddha.



B. Visite d'Indra
(d'après FOCHER, *Art gréco-bouddhique du Gandhara*).



AMANTÁ. - Scène de la caverne I, mur de gauche. (Photographie V. Goloubew.)



VIANTA. — Scène de la caverne I, mur de gauche. (Photographie V. Grolinben.)



AJANTA. — Figures féminines, caverne I, mur du fond (Filles de Mara et figure à côté du grand Bodhisattva).
(Photographie V. Goloubew.)



AJANTA. — Bodhisattva. Caverne I, mur du fond.

(Photographie A. Goloubec.)



ELLORA. — Çiva dansant de la caverne Râvana Kâ Khai.

(Photographie E. H. Hunt.)



ÉVOLUTION DU TRIBHANGA

A, SANCHI. (Photographie A. Golouben.) — B, MATURRA (d'après BACHOFFER, *Early Indian sculpture*). — C, AMARAVATI. (Photographie A. Golouben.) — D, VI du viii^e siècle. (Pièce et photographie du Musée Guimet.) — E, VI du Nord. (Pièce et photographie du Musée Guimet.)

CATALOGUED.

625
N 24/3/76
N.c

4

Central Archaeological Library,
NEW DELHI.

13979

Call No. 901.0954/M.W.S

Author—Marsson-Coursel.
Williman-Grabowska
and Stern, P.

Title—L'Inde. Antique et
la Civilisation Indienne.

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

A book that is shut is but a block

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI